



UNIVERSIDAD INTERCONTINENTAL

Intersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO ENERO-JUNIO 2023 · AÑO 27 · NÚM. 58

Alcances de la hermenéutica analógica. Homenaje a Mauricio Beuchot


ntersticios
FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN


DUCIT ET DOCET
UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Instituto Intercontinental de Misionología, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.





Año 27, núm. 58, enero-junio 2023

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: $120.00 MXN
Suscripción anual (dos números): $240.00 (residentes en México)
$ 45.00 USD (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 /Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551/ Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. /Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: Ultradigital Press, SA de CV, Centeno 195, Col. Valle del Sur, Alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. La edición de este número consta de 500 ejemplares, que se terminaron de imprimir en diciembre de de 2022.

Índice

PRESENTACIÓN

Pensar en la hermenéutica analógica requiere un momento de pausa. Esta pausa sólo sería para comprender cuáles son los límites y los alcances de nuestra interpretación de la realidad, de lo que *acontece* en tanto que real: textos, diálogos, acciones, arte; en fin, todo el compendio que nos comprende como intérpretes de lo real. Asimismo, esta pausa nos hará pensar en los treinta años de la propuesta de Mauricio Beuchot. Treinta años de los casi cincuenta de su labor filosófica, la cual no se reduce sólo a la hermenéutica ni a su propuesta. La labor filosófica de Beuchot surge desde los albores de la filosofía analítica y pasa por los estudios que ha realizado sobre filosofía medieval, filosofía novohispana, y se extiende tanto en la historia de la filosofía, como en las vertientes de este saber; incluso, sus estudios realizados han rebasado la propia filosofía, de tal manera que ha comprendido una labor teológica, psicoanalítica, jurídica, política literaria, entre otras disciplinas. Todo ello le ha valido en diálogos serios con filósofos de la talla de Józef Maria Bocheński, Paul Ricoeur, Gianni Vattimo, Maurizio Ferraris y Jean Grondin. Esto comprende su labor intelectual, su labor filosófica y su reflexión en la solidificación de la hermenéutica analógica; de hecho, hace no mucho, Grondin, quien fue alumno destacado de Hans-Georg Gadamer, dijo que la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot es de las más innovadoras que hay en la filosofía mundial.

A lo largo de estos treinta años, Beuchot ha sido el primer testigo de la evolución que ha tenido su propuesta. Con frecuencia dice que sólo sembró algo para el *saber*, y que es cuestión de sus seguidores —alumnos, profesores, investigadores— cultivarlo bajo su punto de vista, lo cual, por un lado, es hacernos responsables de nuestras interpretaciones y medirlas con plena franqueza, y por otro lado, es continuar con la huella que nos dejó el propio Beuchot con nuestras labores filosóficas —escritura, docencia, investigación—. Entonces, con tal modestia Mauricio Beuchot se presenta en este volumen, el cual reúne textos que muestran la aplicabilidad y el dinamismo con los que se muestra y se comprende la hermenéutica analógica. Esto se presenta a modo de homenaje y con toda la humildad de quienes han *proporcionado* sus saberes para extender el saber mismo de la hermenéutica analógica, por lo que Beuchot se presenta en este número, tanto indirecta como directamente. Muestra de ello, insisto, es el conjunto de reflexiones en torno a distintos tópicos —que pueden ser muy afines o no entre sí—, pero siempre bajo la perspectiva y la lectura de la hermenéutica analógica.

Finalmente, este número es muestra de unión entre pares y de honor a quien nos ha unido para brindarle este homenaje, el cual, a su vez, es muestra de agradecimiento por tan profundas reflexiones dadas mediante su enseñanza, su investigación y, sobre todo, en el trato con él.

El presente abre, pues, con el artículo "Multiculturalismo y derechos humanos. En busca de un pluralismo cultural sustentable", del propio Mauricio Beuchot. Ahí el autor comprende el multiculturalismo desde la hermenéutica analógica, para sustentar una interpretación de la cultura que dé una comprensión en torno a los derechos humanos. De esta comprensión, el autor busca una comprensión entre culturas, esto es, poner de manifiesto un pluralismo cultural, del cual es posible emanar y definir una día-filosofía que se complementa con el quehacer de la propia analogía, de tal manera que se evite caer en una comprensión unívoca de la cultura, pero también en un equivocismo cultural.

A continuación, Napoléon Conde presenta "Algunas ideas relacionadas con la construcción de una jus-filosofía para el presente: la hermenéutica jurídica analógica", en el cual busca aplicar la filosofía del derecho desde una perspectiva hermenéutico-analógica, para combatir lo que considera teorías del derecho de corte univocista y teorías equivocistas del derecho, y auspiciar con este diálogo una nueva aplicación teórico-metodológica de la propia filosofía del derecho. Así, esta visión se ampliaría cómodamente a comprender el derecho en general.

Por su parte, Diana Alcalá, en "Hermenéutica analógica en la concepción sagrada de la naturaleza", estudia, como bien señala el título, las concepciones que desde antiguo se dieron a la naturaleza, y hace un recorrido de cómo fue que éstas desaparecieron en las llamadas *formas de desacraliza-*

ción. Alcalá llama la atención al cuidado del medio ambiente en una ética ambiental o ética ecológica, pero desde la perspectiva de la hermenéutica analógica, para dar espacio a una interpretación humana, en tanto proporcional y análogo a la propia naturaleza. Así, la autora busca comprender lo sacro de la naturaleza desde una filosofía de la religión aunada a la hermenéutica analógica.

En este mismo tenor, Ángel del Moral trata un par de temas que a ninguno nos es ajeno: "La Covid-19 y las respuestas ante el cambio climático en orden a una cultura bioética desde la hermenéutica analógica". En este artículo, Del Moral propone estudiar una cultura bioética de la hermenéutica analógica, dada la crisis provocada por la pandemia de Covid-19. Así que reflexiona sobre lo que nos ha dejado la crisis y sobre lo que puede mejorar desde la propuesta de Beuchot, para dar un giro moral a la responsabilidad humana respecto de la vida, por lo que el cuidado del ambiente, asegura Del Moral, es valioso para el cuidado de sí en tanto que seres humanos. Sin duda, una enorme reflexión moral la que este autor nos encarga.

Ahora bien, Gabriel Astey escribe "Epistemología y antropología analógicas en el marco del realismo poético". Un artículo muy interesante que versa sobre un realismo epistemológico de corte analógico en virtud de la comprensión poética en pos de una antropología filosófica. Astey estudia las figuras de la metáfora y la metonimia, tanto desde la poética como desde su condición de posibilidad de ser epistémicamente válidos, para corresponderlas con una idea de antropología, por lo cual, la idea de ser humano que se pretendería llevar a cabo tendría que versar, a su vez, por una interpretación meramente analógica; así, Astey llama la atención de un realismo poético.

Luis Eduardo Primero Rivas ofrece "Aprovechar la filosofía de Mauricio Beuchot Puente". Ahí estudia diferentes presentaciones de la hermenéutica analógica, entre las que destacan la llamada *nueva epistemología*, una pedagogía y el llamado *poscolonialismo*. Todo eso para rescatar un estudio de la personalidad y anclarla en una idea de psicoanálisis histórico.

Para terminar la sección monográfica de este número, Alejandro Méndez González presenta "De la hermenéutica analógica a la decolonización analógica: homenaje a Mauricio Beuchot", en el cual aplica las ideas planteadas por el autor anterior, en diálogo con las llamadas *epistemologías del sur* y las *filosofías decoloniales*, para presentar una idea de *decolonialismo analógico*.

El número continúa con la sección *Dossier*, con el artículo de Ernesto Sotelo, "La experiencia musical: una construcción 'objetiva' y 'subjetiva' de la identidad humana", en el cual estudia desde una fenomenología de la cultura la expresión de la música en distintas civilizaciones, y cómo, por

medio de una hermenéutica, es posible dar comprensión de ésta mediante cierta vivencia o participación en el entorno musical. De esta comprensión, de acuerdo con el autor, es posible dar con una noción de identidad humana, esto es, una interpretación antropológica del efecto experiencial de la música.

Por su parte, "La digitalización de la Globalización", escrito por Ma. Irel Penélope Quezada Prado, trata las consecuencias del consumo de las tecnologías y las nuevas herramientas digitales que trajo consigo la pandemia causada por la Covid-19. En su reflexión, Quezada Prado resalta la necesidad de un juicio o una crítica desde el punto de vista religioso, laboral, educativo, político y de entretenimiento, para, de alguna manera, contextuar la inteligencia humana desde el estudio de la neurociencia.

Horacio Hernández Arroyo ofrece "El cuerpo, espacio de comunión con lo sagrado: una lectura a partir de la fenomenología del cuerpo". En este artículo, estudia uno de los problemas centrales de la corriente fenomenológica, a saber, el cuerpo, y lo hace desde una vertiente místico-sagrada, mediante la imagen de Jesús, de modo que resalta tanto expresiones como símbolos e interpretaciones de conceptos que pudiesen tratarse desde una perspectiva filosófico-religiosa.

Para culminar con el *Dossier*, Ilse campos nos conmueve con un par de poemas: "Echada en el mar" y "Escrito una noche de insomnio". Dejo que el lector se rinda ante las palabras de la poetisa para evitar un juicio sobre lo que no debería tenerlo.

La sección de Arte y Religión abre con Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y su artículo "Cultura, interculturalidad e 'inculturación'", donde, mediante el estudio de estos tres conceptos, busca ver las repercusiones que se tienen en la realidad latinoamericana. Entre los problemas que el autor alumbra se encuentra el de la otredad, o bien, el del Otro, visto en confrontación intercultural, y visto en una confrontación sociocultural religiosa. Una reflexión sobre nuestros estandartes culturales en relación con el Otro.

Por otro lado, Marcela Hernández Ferrer y Alicia María Juárez Becerril nos presentan "La sirena: cuentos, cosmovisión y paisaje desde la tradición oral entre los niños de Teacatl, Veracruz". En este artículo, las autoras comparten algunas narraciones sobre las deidades de las regiones mencionadas en el título del artículo, y nos muestran un posible desarrollo cultural dado a través de estas mismas narraciones.

A continuación, se presentan dos reseñas. La primera es escrita por Mircea Lavaniegos Solares, sobre *Poemas de desierto*, de Mauricio Beuchot, a propósito de su obra. Lavaniegos profundiza en las imágenes que el filósofo ofrece en sus poemas.

Por otro lado, tenemos a Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes y el Proyecto UIC-AMIESIC: "Diálogo con el no creyente" a la luz de la constitución del Consejo Mexicano de Líderes Religiosos de la Comisión Episcopal de Diálogo Interreligioso y Comunión de la Conferencia del Episcopado Mexicano, CEM. Ahí, el autor profundiza en el contexto por el cual se desarrolla el no-creyente y cómo se relaciona con ámbitos de corte religioso. La reflexión que destaca es que la creación del Consejo ha servido para ubicar la dignidad entre todas las personas, independientemente del credo que profesen, pues lo que se busca es comprendernos como agentes del mundo y comprendernos en tanto que seres humanos.

Por último, Raúl Pavón Terveen y Manuel Rodríguez completan el número con la sección gráfica. En primer lugar, Manuel Rodríguez, en *Gusto, intención y práctica*, resalta que, a través de sus obras, muestra representaciones de lo cotidiano, y lo hace sin ninguna intención más que la del gusto, por lo cual abre la posibilidad de cernir esas representaciones sobre expresiones volubles a una interpretación y atentas a comunicar algo a los demás. En el mismo tenor que Terveen, Rodríguez comprende la creación artística sin un exacto conocimiento técnico; simplemente lo hace por gusto y por mera expresión.

Por su parte, Pavón Terveen presenta su galería con el título de *Técnica y realismo*, donde destaca que el conjunto de obras que presenta es dado por los orígenes de lo que se concibe como arte, esto es, a falta de un adiestramiento y un conocimiento técnico en torno al arte. Esto hace que el autor muestre sus obras realizadas a lápiz para revalorar lo que se concibe como técnica.

Esperamos que las lecturas de estos artículos hagan reflexionar a quienes los leen, para, así, comprender la importancia del juicio, la crítica y la actitud en torno al diálogo interpersonal, y para darnos a conocer los pasos que han recorrido en diálogo con nosotros.

Aldo Alejandro Camacho González

I. ALCANCES DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA. HOMENAJE A MAURICIO BEUCHOT

MULTICULTURALISMO Y DERECHOS HUMANOS. EN BUSCA DE UN PLURALISMO CULTURAL SUSTENTABLE

MULTICULTURALISM AND HUMAN RIGHTS. IN SEARCH OF A SUSTAINABLE CULTURAL PLURALISM

Mauricio Beuchot*

Resumen En este artículo se trata de aplicar la hermenéutica analógica a los derechos humanos en un ámbito multicultural. Tales derechos pueden ser entendidos de manera diferente por las culturas diversas. Hace falta un diálogo intercultural que permita comprenderlos de manera semejante, para que, en medio de su diferencia, no pierdan su valor universal.

Abstract This article intends to apply the analogic hermeneutics to human rights in a multicultural field. Such rights can be understood in different ways by diverse cultures. And an intercultural dialogue is needed to avoid their interpretation in a similar way, in order to not loose, although the differences, their universal value.

*Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Palabras clave
Derechos humanos, hermenéutica analógica, multiculturalismo, diálogo intercultural

Keywords
Human rights, analogic hermeneutics, multiculturalism, intercultural dialogue

Encontramos el multiculturalismo en una gran cantidad de lugares; sin ir más lejos, en nuestro propio país, donde conviven etnias indígenas con personas "occidentales", especialmente, en países donde es evidente la diferencia cultural. De ahí la necesidad de aprovechar la hermenéutica, que es la disciplina de la filosofía que nos permite encontrar la comprensión entre personas de ámbitos muy diferentes, y esto es lo que haremos en el presente trabajo, pero con una interpretación especial, basada en el concepto de *analogía*, como lo explicaremos a continuación.

Los derechos humanos se encuentran muchas veces en un ambiente multicultural y, por lo mismo, intercultural. Eso dificulta su aplicación y protección. Por ello, es necesario reflexionar filosóficamente al respecto, ya que tendremos que interpretar estos derechos tan importantes de manera que se pueda respetar lo particular de la cultura en la que trata de aplicarse, pero también conservando esa vocación de universalidad que les es irrenunciable.

Así, pues, intentaré aplicar la hermenéutica al fenómeno del multiculturalismo para ver la posibilidad de que se comprendan y valoren los derechos humanos. Es ineludible interpretar las culturas, esto es, comprenderlas y valorarlas, para hacer que, a su vez, comprendan y valoren adecuadamente los derechos humanos. En efecto, creo que el filósofo, aun cuando se encuentra situado culturalmente, es decir, a pesar de que tiene un conocimiento relativo a una cultura, que es la suya, también puede dialogar con otra y hasta hacerse habitante o mestizo de muchas de ellas, e incluso, por ese camino *diafilosófico*, abducir el significado de los derechos humanos, más allá de su propio contexto, de manera que pueda enseñar a otros esa comprensión y la valoración más adecuada de tales derechos.

Se suele distinguir el multiculturalismo del pluralismo cultural pensando que el primero es el hecho y el segundo es el modelo con el que se trata de explicar o resolver; asimismo, se distingue ahora entre éstos y la interculturalidad, pues recientemente se insiste mucho en ella como implicando la idea de que las culturas interactúan, sin que se pueda impedir que lo hagan, ya que cada vez están más interconectadas. Es decir, se busca que los elementos de la sociedad: las instituciones, los derechos y demás tengan ese carácter intercultural que los haga no sólo preservarse como si se guar-

daran en reservaciones o *apartheid*, sino que sean compartidos lo más que se pueda por las diferentes culturas que conforman los Estados. Hemos de ver cómo se da este pluralismo cultural y esta interculturalidad respecto de los derechos humanos. Además, la hermenéutica se ha mostrado útil en esos asuntos y puede ayudar a disminuir, si no a resolver, los problemas que brotan de tales hechos sociales sobre los que urge reflexionar, porque son fenómenos acuciantes en nuestras sociedades. Pero, sobre todo, se requiere diferenciar las hermenéuticas para ver qué tipo de modelo interpretativo conviene al problema que planteamos. Por tal motivo, queremos abordarlo no desde una hermenéutica sin más, sino desde una que supere los extremos del univocismo (interpretación única para los significados en cuestión) y del equivocismo (múltiples interpretaciones irreductibles y sin ninguna unidad), para acceder a una hermenéutica analógica (que permita varias interpretaciones válidas, pero reductibles a cierta unidad y coherencia).[1]

Por ello, en este trabajo comenzaré tratando de explicar cuál es la estructura y la función de una hermenéutica analógica, que nos sirva como instrumento para comprender otras culturas (lo cual requiere capacidad de comunicación o de cierta universalización) y al mismo tiempo actuar respetando sus diferencias (particulares). Luego, explicaré cómo la hermenéutica analógica permite oscilar entre el universalismo y el particularismo, sin ser completamente lo uno o lo otro; finalmente, lo aplicaré al problema de los derechos humanos en un contexto pluricultural.

Establecimiento de la cuestión

Entiendo por *derechos humanos* aquellos que tiene el hombre sólo por ser hombre. Gran parte de los filósofos que han tratado de fundamentarlos filosóficamente coinciden en asignar ese peso fuerte a la dignidad humana. Tales derechos, pues, están relacionados con la dignidad humana. Pero se supone que esa dignidad humana es universal, es decir, todos los hombres la tenemos por igual. Aquí se implica una universalidad completa y distributiva, a saber, todos los seres humanos la tienen, igualmente y en todo lugar y momento, en cualquier situación en que se encuentren: incluso, el asesino o el retrasado mental tienen esa misma dignidad que atribuimos a los hombres normales e incluso virtuosos.

De esto se sigue que los derechos humanos tienen una universalidad inalienable; si ello les fuera quitado, dejarían *ipso facto* de ser derechos humanos, para quedar reducidos a derechos de ciertos grupos humanos, pero no de todos. Por ello, es fundamental asegurarles su universalidad, la cual se

[1] Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Ítaca, 2005, pp. 51 y *ss.*

enfrenta a la particularidad, pues todo universal está realizado en lo particular, ya que se halla concretizado y eso lo hace en lo singular, en lo temporal, histórico y cultural. De ahí que exista una relación problemática de los derechos humanos con las culturas en las que se realizan; incluso, con los individuos que los cumplen y protegen.[2]

En consecuencia, a pesar de que los derechos humanos tienen una aspiración universalista, encuentran problemas o conflictos cuando se dan en una sociedad multicultural y, por lo mismo, intercultural. Debido a que pueden ser interpretados de maneras distintas (a veces radicalmente distintas), tenemos que saber qué se puede hacer cuando se den esos conflictos al entenderlos o valorarlos. Cuando distintas culturas conviven en países vecinos o en el mismo país, puede darse el caso de que tengan diferentes concepciones de los derechos humanos. Las situaciones más extremas son *1)* que alguna cultura no los conozca o no los entienda o que, *2)* a pesar de haberlos conocido y entendido, no los reconozca ni los ponga en práctica y, sobre todo, cuando *3)* los viola sistemáticamente.

En el caso de que una cultura no los conozca o reconozca, esto es, que los rechace o no los cumpla, ¿qué hacer con ella? A algunos, más univocistas, les parecerá que hay que someterla por la fuerza y obligarla a cumplir derechos tan fundamentales; a otros, más equivocistas, les parecerá que hay que respetar su idiosincrasia y dejar que actúe como quiera, al fin que es lo que ha hecho siempre. Sin embargo, ninguna de esas dos respuestas parece satisfactoria por el exceso que comportan. En realidad, son pocas las culturas que sustentan posturas tan extremas; más bien, se dan las que buscan una postura intermedia, pero en ello hay una gran diversidad, y es lo que trataremos de examinar ahora, a saber, los diferentes pluralismos, pues serán muy diversos según la perspectiva desde la que sean planteados. Por ejemplo, uno será el pluralismo univocista, otro el equivocista y otro el analógico.[3]

Es igualmente factible que no se dé una situación tan extrema como la que se ha descrito, sino únicamente aquélla donde los derechos humanos se entienden de manera diferente o son vistos así sólo en parte; pongamos por caso que no se reconozcan los derechos de las mujeres o los de los niños. De hecho, ésta es la situación más frecuente y problemática. ¿Cómo hacer para que se reconozcan esos derechos? Puede tratarse, incluso, de una situación

[2] M. Beuchot, *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 1993; *Derechos humanos, iuspositivismo y iusnaturalismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995; *Derechos humanos. Historia y filosofía*, México, Fontamara, 1999; *Interculturalidad y derechos humanos*, México, Siglo XXI, 2005.

[3] José Alejandro Salcedo Aquino, *Hermenéutica analógica, pluralismo cultural y subjetividad*, México, Torres Asociados, 2000, p. 32.

menos grave y que se reduzca a que los interpreten de manera distinta. Pero, entonces, ¿cómo llegar a un acuerdo? Siempre es necesario el diálogo.

Algo parece claro: se trata de evitar a toda costa el recurso a la violencia y a la imposición, que se ha usado en ocasiones para defender los derechos humanos porque no quedaba otro recurso; pero hay que confiar en que el diálogo bastará para hacer conocer o comprender y valorar los mencionados derechos. Mas, principalmente en ese caso, es preciso tener una teoría acerca del multiculturalismo, del pluralismo cultural y de la interculturalidad, que nos capaciten para dialogar adecuadamente sobre esos derechos con otras culturas. En este punto, la reflexión filosófica adquiere gran importancia, pues ella se encarga de aportar razones que puedan convencer de algo, máxime cuando se trata de algo tan decisivo para la convivencia pacífica y que nos concierne a todos.[4] Sobre todo, la actividad filosófica tiene como cometido —por medio de su rama, que es la hermenéutica— propiciar el entendimiento y limar las asperezas o dificultades que estorban a ese diálogo intercultural.

Como producto de ese trabajo filosófico, de aclarar conceptos y tratar de acercar los que son diferentes en las culturas en diálogo, lo que alcancemos de claridad sobre estos puntos repercutirá en el planteamiento de ciertos derechos colectivos (o comunitarios), como son los derechos culturales, a saber, el derecho de un grupo a preservar su cultura, su lengua, su religión y sus costumbres, algo muy presente en el contexto multicultural o intercultural. Puede que entre sus creencias o costumbres haya cosas que se considere van contra los derechos humanos y entonces tengan que rechazarse o modificarse. Siempre está la prioridad de velar por el cumplimiento de tales derechos humanos tan necesarios y, en concreto, para nosotros, tratar de que sean enseñados convenientemente, de manera que, aun interculturalmente, se llegue a eso que ya lleva mucho tiempo llamándose una *cultura de los derechos humanos*, y que todos deseamos.

Utilización de la hermenéutica analógica en la aplicación intercultural de los derechos humanos

La hermenéutica analógica es un instrumento conceptual para la interpretación, y lo que se necesita en el diálogo intercultural es comprender a la otra cultura. Eso es lo que hace la hermenéutica. Pero, además, la analogía nos hace evitar la univocidad, que es impositiva, y la equivocidad, demasiado permisiva. Una hermenéutica unívoca anula el diálogo

[4] León Olivé, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 62; *Interculturalidad y justicia social,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, pp. 59 y *ss*.

intercultural, porque en él una cultura se tratará de imponer a la otra. Una hermenéutica equívoca también destruye el diálogo intercultural, porque pretende comprender a la otra cultura, pero sin la capacidad de criticarla. Y en el diálogo se necesitan ambas cosas: comprender y juzgar.

Cuando los derechos humanos se dan en un ámbito multicultural, tiene que haber diálogo intercultural, pues no siempre son entendidos del mismo modo por las dos culturas en juego. Entonces, se tiene que llegar a acuerdos o consensos que permitan llegar a una comprensión lo más igual posible de esos derechos entre los dos grupos que interactúan. Esto es lo que permite la analogía, ya que una hermenéutica unívoca hace que en el diálogo se imponga el consenso, y una hermenéutica equívoca no llegará a consensos, se estancará en el disenso que no termina. En cambio, una hermenéutica analógica hará que se lleguen a acuerdos o consensos indispensables, no completos, pero sí suficientes para garantizar la práctica de los derechos humanos y su protección necesaria.

Así, pues, la hermenéutica puede ayudar en el diálogo acerca de los derechos humanos. Más concretamente, una hermenéutica analógica. Primero necesitamos tener suficientemente claro qué es esta propuesta hermenéutica. En ella se trata de lograr un modelo pluralista, es decir, un tipo de pluralismo, y se procura, además, que sea uno quien permita una adecuada interacción, esto es, una adecuada interculturalidad. Es la búsqueda de la comprensión y el enjuiciamiento abiertos y respetuosos en el diálogo intercultural.

Ahora nos encontramos casi siempre, como es el caso en México, con un país que tiene varias culturas, ya sea que tengan mucho tiempo conviviendo o que algunas de ellas sean de reciente aparición (por inmigración, por ejemplo).[5] Para el diálogo intercultural, según señala Gadamer, se requiere la formación; ella permite comunicarse mejor con los demás, sobre todo, con los diferentes.[6] Esa formación incluye no sólo estudiar la propia cultura, esto es, la propia tradición, sino también las otras tradiciones, las culturas que conviven con la nuestra.

De manera que esto ayuda a lograr comprensión y crítica adecuadas en cuanto al diálogo sobre los derechos humanos, pues es cierto que tienen una vocación a la universalidad,[7] pero también una realización concreta en contextos particulares o específicos. Por ello, conviene dialogar con las otras culturas para ponerse de acuerdo acerca del cumplimiento y la protec-

[5] Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 141 y *ss*.

[6] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 38 y *ss*.

[7] M. Beuchot, *Derechos humanos. Historia y filosofía…*, pp. 61 y *ss*.

ción de derechos tan importantes. El diálogo intercultural es posible, con la condición de tener las herramientas hermenéuticas conducentes a la comprensión entre las culturas dialogantes, evitando el univocismo de la cerrazón, que es incomunicación, y el equivocismo de la apertura excesiva, que también es incomunicación. Es decir, tiene que ser un diálogo analógico.[8]

Entonces, buscamos algo que haga compatible, en el caso de los derechos humanos el que sean diversamente entendidos en diferentes culturas y, sin embargo, comprendidos y valorados lo más unitariamente posible, dada su vocación de universalidad. Enfrentamos aquí el problema de la universalidad y la particularidad. Pues bien, como ya algunos se han esforzado por mostrar, no es necesario renunciar a toda universalidad para salvaguardar las particularidades ni es necesario sacrificar lo particular para asegurar algo de universalidad. ¿Qué nos puede brindar esto? Será algo que nos haga ver que son compatibles una cierta universalidad y una cierta particularidad; esto es, no la universalidad sin más ni la particularidad sin más, sino matizadas, como una racionalidad transcultural o una interculturalidad suficientemente racional, frente a los relativismos extremos de hoy en día.

Creo que para esto nos servirá de instrumento una hermenéutica analógica; esto es, la hermenéutica nos ayudará a ser sensibles con los contextos, con las particularidades. Pero lo analógico nos ayudará a no perder la advertencia de una cierta unidad en medio de las particularidades, de los fragmentos, ya que desde siempre la analogía ha sido el instrumento conceptual que ha servido para concordar y hacer coherente lo plural y lo igual, por medio de la semejanza. Esto puede aplicarse al problema de los derechos humanos en un mundo contextuado, de culturas múltiples y diferentes.[9]

Así, pues, la hermenéutica puede ser un instrumento útil para el estudio de las culturas y la comprensión o comunicación entre ellas. Una hermenéutica analógica nos ayudará a ver lo que tengan en común sin perder lo diferencial, incluso, resaltándolo; o, si se prefiere, nos ayudará a captar las diferencias entre las culturas sin perder la capacidad de captar ese algo común que, aun cuando es poco y aparece como anodino, es importantísimo, y es lo que nos permite acercar, algo sin lo cual sería imposible comunicarnos interculturalmente, y, dado que algo se puede lograr de esa comunicación, sin ello quedaría absolutamente inexplicada.

---

[8] J. A. Salcedo, *Multiculturalismo. Orientaciones filosóficas para una argumentación pluralista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés, 2001, pp. 86 y *ss*.; *Tradiciones democráticas en conflicto y multiculturalismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Plaza y Valdés, 2007, pp. 65 y *ss*.

[9] M. Beuchot, "Interculturalidad", en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1997, pp. 376 y *ss*.; José Antonio Marina, "Interculturalidad", en Jesús Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*, Valencia, Bancaja, 2002, pp. 222 y *ss*.

Es cierto que en esa comunicación intercultural hay pérdida de significado, empobrecimiento de sentido; no se alcanza la riqueza de la vivencia que cada cultura tiene de sus propios símbolos. No hay como ser miembro de una misma cultura para comprender y participar de sus significados. Pero también es posible, precisamente por medio de la analogía, compartir los símbolos de otros, reducir el aislamiento, disminuir el silencio, encontrarse en el diálogo suficientemente.

La eterna lucha entre universalismo y particularismo

Los derechos humanos tienen un innegable aspecto de universalidad; podríamos hablar de una irrecusable vocación a la universalidad. Sin eso, dejarían de ser los derechos que se desea que el hombre tenga por el hecho de ser hombre, en todas partes y en todo tiempo. Hay algo universal en ellos, sin lo cual dejarían de ser ellos mismos. Sin embargo, también hemos visto que hay una realización particular, una encarnación concreta y una puesta en práctica que los hace encontrar una realización múltiple. Texto y contexto se unen aquí para deparar una legalidad universal, pero dada en un contexto particular. Dependiendo de ese contexto, encontrarán realizaciones diferentes. Con todo, no pueden ser tan diferentes; esa diferencia debe tener un límite. Por la misma razón dejarían de ser lo que son. La práctica de los derechos humanos tiene cierta elasticidad y variabilidad que permite diferentes matices; pero dentro de ciertos límites, pues hay un margen de variación fuera del cual ya dejan de ser derechos humanos. Se da la violación de éstos y se deja de respetar la dignidad de las personas.

Para ubicar ese margen de variabilidad, para ajustar los límites hasta los que puede extenderse la diversa aplicación de los derechos humanos sin que se difuminen, se requiere la hermenéutica. Aquí es donde se manifiesta singularmente útil una hermenéutica analógica; es decir, una que evite el exceso univocista, según el cual los derechos humanos han de ser aceptados sin ninguna diferencia y a rajatabla, sin dejar ningún margen a la variación y a los matices de aplicación y de realización.[10] Pero también que evite el exceso equivocista, según el cual los derechos humanos se dan de acuerdo con la cultura que los realiza o los aplica, incluso cuando llegue un momento donde no se reconozcan ya o no se pueda decir que siguen siendo los mismos derechos señalados en un principio. Entre ambos excesos se coloca una hermenéutica analógica, la cual trata de dejar el margen más amplio de variación para que los derechos humanos en las distintas culturas sean di-

[10] Napoleón Conde, "Iusnaturalismo y hermenéutica analógica en la fundamentación filosófica de los derechos humanos", *Estudios jurídicos*, Universidad Intercontinental, México, núms. 16-17, 2002, pp. 399 y *ss.*

ferenciadamente aplicados y realizados, pero sin llegar a un relativismo tal que los diluya y acabe con su propio constitutivo. En esta mezcla de universalidad y particularidad o de universalidad particularizada (por ser matizada) se cumple la analogía o la analogicidad, lo cual distingue y caracteriza a una hermenéutica analógica.

Esta universalidad particularizada o particularidad universalizada permite dar cuenta de las exigencias que ponen las diferencias culturales para la encarnación práctica de tales derechos, y también de las exigencias de universalidad que contienen esos derechos por su misma naturaleza. No pueden renunciar a la universalidad que los caracteriza, pero tampoco entender esa universalidad como una universalidad unívoca; tiene que ser análoga. De igual manera, no pueden desconocer la particularidad con la que se realizan en las culturas concretas; es decir, no pueden adoptar una particularidad equivocista, tienen que adoptar una analógica. Sólo así se podrá equilibrar lo universal y lo particular en el caso de la realización concreta de los derechos humanos en el ámbito multicultural. En el caso de los derechos humanos, hay que potenciar lo más que se pueda lo particular, pero sin perder la capacidad universal. También hay que dar más actualidad a lo particular, privilegiarlo, dada la gran potencialidad que se encuentra en lo universal. En el caso de los derechos humanos, hay que favorecer su matización o diversificación lo más que sea dable, pero siempre sin romper la tensión hacia lo universal que ellos mismos tienen, pues lo universal velará por sí mismo, aunque lo particular es más delicado y fino y, por lo mismo, más susceptible de quebrarse y perderse.

El contexto de los pueblos originarios

Asimismo, se da el problema de la pugna, que a veces encuentran tanto los derechos individuales, como los grupales. En ocasiones hay conflictos entre ellos. Algunos derechos que se reclaman como grupales van en contra de los individuales, como es el caso de la sociedad, la cual tiene derecho a que la defiendan sus hijos, como soldados. Eso implica que se envíe a la muerte a los jóvenes reclutados, pero con ello se lesiona el derecho fundamental a la vida. Del mismo modo, algunas costumbres ancestrales, por ejemplo, relativas a las mujeres, quieren ponerse como derechos grupales, pero van contra la dignidad de éstas; es decir, contra sus derechos individuales.

A pesar de todos los problemas que puedan plantearse, en México tenemos la ventaja de que los pueblos indígenas (o la mayoría de ellos) reconocen y aceptan los derechos humanos individuales, aun cuando reclaman para sí algunos derechos comunitarios o grupales, los cuales cada vez son más reconocidos. En efecto, hay derechos comunitarios reconocidos y ahora derechos humanos comunitarios, ya no sólo individuales. Muchos de

esos derechos humanos comunitarios son derechos culturales, como el derecho a la pervivencia de una cultura o de una lengua. Ya los titulares no son las personas individuales, sino los grupos.[11]

Mas para la concientización, apoyo y promoción de estos derechos humanos grupales y culturales, se requiere tanto una educación en la apertura y aceptación de otras culturas, como una educación multicultural y, sobre todo, intercultural. Es decir, no sólo una educación en la que se respetan las otras culturas, pero no se las toma en cuenta, sino una educación en la que las culturas conviven y dialogan. Eso es propiamente lo intercultural, lo que hace la verdadera interculturalidad, y para ello se requiere una educación en la que se tomen muy en cuenta ciertas virtudes indispensables para la convivencia pluricultural, como la tolerancia, el respeto y el reconocimiento, las cuales están conectadas con la solidaridad o amistad social; es decir, con una especie de generosidad para aceptar al otro, al diferente, al que pertenece a una cultura distinta.[12]

En un ambiente multicultural los derechos humanos necesitan esa apertura que hemos mencionado acerca de las distintas interpretaciones de éstos, ya que en las diferentes culturas pueden hallarse diferentes interpretaciones y esa diferencia tiene que reducirse de manera que no se lesionen y no pierdan su propia naturaleza de derechos humanos. Esto incluye la preservación de su universalidad, aunque dentro de las variantes aplicativas que sean aceptables o, si se prefiere, la salvaguarda de su diferencia, pero sin perder la universalidad que requieren para ser tales. Ello se logra con la hermenéutica analógica, que evitará la aplicación unívoca de los derechos humanos en las diferentes culturas —que destruye toda diferencia—, y la aplicación equívoca en las culturas diversas —en la que no quede de ellos más que el nombre—.

De hecho, así como lo reconoce tan bien el profesor José Rubio Carracedo, de la Universidad de Málaga, la ética intercultural tiene como núcleo fuerte o contenido básico los derechos humanos:

> Desde la perspectiva del diálogo intercultural, las disputas internas en el seno de la ética occidental [entre deontologistas y consecuencialistas, entre la ética del bien y la ética del deber, etc.] se nos antojan casi disputas por bagatelas. A estas alturas no es posible, por un lado, que la ética occidental se unifique más que centrándose en los derechos humanos como contenido básico de la

[11] Nicolás López, *¿Hay derechos colectivos? Individualidad y sociedad en la teoría de los derechos*, Barcelona, Ariel, 2000, pp. 117 y *ss*.

[12] Juan Escámez, "Educación intercultural", en J. Conill (coord.), *op. cit.*, pp. 132 y *ss*.

> ética intercultural; y, por otro, no me cabe duda de que los derechos humanos resumen lo mejor de la herencia ética de Occidente.[13]

Sólo habría que añadir que no sólo es herencia de la ética occidental, sino también de las culturas indígenas, aunque de manera un tanto diferente, es decir, analógica.

Resultado

De esta manera, se ve cómo la filosofía puede ayudar en la teorización y en la defensa de los derechos humanos. En cuanto a lo primero, estudiando su fundamento filosófico; en cuanto a lo segundo, propiciando una educación en derechos humanos que considere los valores de las distintas culturas, a veces en conflicto, para llegar a un equilibrio. Asimismo, esa disciplina de la filosofía, que es la hermenéutica, será de mucha utilidad para aprender y criticar a otras culturas en cuanto a su práctica de los derechos humanos; esto es, en el diálogo intercultural acerca de éstos, ya que es un instrumento para la interpretación, y aquí se necesita interpretar al otro, para llegar a una comprensión de él mismo. En realidad, es una educación para el diálogo (intercultural).

Es verdad que en el diálogo siempre habrá pérdida de significado, insuficiencia de comprensión, pero la hermenéutica podrá acercarnos lo más posible al conocimiento de los que son diferentes de nosotros, las otras culturas. Sin embargo, se necesita una hermenéutica que supere, por un lado, el univocismo reduccionista de los que quieren que todas las culturas lleguen a la identidad —la globalización—, perdiendo sus diferencias y, así, sus riquezas; por otro, el equivocismo relativista de los que desean que todas las culturas se preserven en todo lo que tienen, aun en las cosas que van contra los derechos humanos. En cambio, se requiere proteger lo más posible las diferencias culturales, pero acercándolas incesantemente al cumplimiento de lo que contienen esos derechos universales e inalienables. Me parece que esto podrá hacerlo una hermenéutica analógica, intermedia entre ambos extremos y, además, con la capacidad de lograr universales análogos, matizados y diferenciados, que permitan lo más posible la diversidad cultural, que es riqueza de significado para la humanidad.

Sobre todo, una hermenéutica analógica hará que no se vean los derechos humanos como exclusivo peculio de la cultura occidental, sino como algo que también se da en las culturas no occidentales —al menos en algunas—, como sucede en muchas de nuestras culturas indígenas, sólo que de manera un tanto diferente; es decir, de manera analógica, análoga (en parte

[13] José Rubio Carracedo, “Ética intercultural”, en J. Conill (coord.), *op. cit.*, p. 151.

semejante, en parte diferente, predominando la semejanza, pero con la suficiente capacidad de reducción de esa diferencia como para no perder su universalidad e inviolabilidad).

Habría un filón muy rico para la investigación si se estudiara más a fondo la pertinencia y aplicabilidad de la hermenéutica analógica a los derechos humanos en el marco del multiculturalismo, ya que así se podrán reducir las fricciones y los casos difíciles en la comprensión y defensa de tan esenciales derechos. El problema es arduo, pero también urgente y muy importante. Por eso he querido reflexionar acerca de las posibilidades de aplicación de un instrumento conceptual como la hermenéutica analógica al ámbito de los derechos humanos y el multiculturalismo, que es el de la interculturalidad, donde se cruzan la filosofía del derecho y la filosofía de la cultura. Hay mucha tarea por hacer, ya que no se ha logrado una respuesta definitiva y la investigación está en proceso. Pero una cosa es clara: la hermenéutica y, sobre todo, una hermenéutica analógica, encontrarán adecuada aplicación a ese terreno fértil. De hecho, ya se han realizado estudios teóricos y aplicaciones prácticas, pero la tarea aún persiste y se necesita que la labor encuentre continuadores.

ALGUNAS IDEAS RELACIONADAS CON LA CONSTRUCCIÓN DE UNA *JUSFILOSOFÍA* PARA EL PRESENTE: LA HERMENÉUTICA JURÍDICA ANALÓGICA

SOME IDEAS RELATED TO THE CONSTRUCTION OF A "JUSPHILOSOPHY" FOR THE PRESENT: ANALOGICAL LEGAL HERMENEUTICS

Napoleón Conde Gaxiola*

Resumen En las líneas que aquí se presentan, se pretende comentar algunas ideas sobre la relevancia de la propuesta epistémica del hermeneuta mexicano Mauricio Beuchot Puente, llamada *hermenéutica analógica*, en vinculación con la ciencia o saber del derecho y la propia filosofía jurídica. La idea consiste en establecer un diálogo en el seno de la misma orientación teórica y metodológica, así como en las propuestas normativistas de hechura positivista y legalista y, por otro lado, en el marco concreto del relativismo jurídico. Desde finales del siglo xix hasta la fecha, se ha mostrado un debate intenso entre el positivismo sociológico de Augusto Comte, Herbert Spencer, la llamada *jurisprudencia de conceptos*, la escuela exegética francesa y la jurisprudencia analítica anglosajona, frente a las tendencias interpretacionales del movimiento alemán libre del derecho y la hermenéutica de Gadamer, Betti y Ricoeur. En este contexto, la posición jusanalógica tiene una enorme importancia por su presencia humanista y alternativa frente a los univocismos y absolutismos de los distintos legalismos, así como del subjetivismo y el irracionalismo de la posmodernidad del derecho. De modo que, se pretende conectar la hermenéutica analógica y el derecho con el propósito de generar, en la medida de su posibilidad, algunos presupuestos básicos en el marco de la complejidad de la pandemia, de las guerras y la violencia que nos aqueja en la actualidad.

*Instituto Politécnico Nacional, México.

Abstract In the lines presented here, it is intended to comment on some ideas about the relevance of the epistemic proposal of mexican hermeneutic Mauricio Beuchot Puente —analogical hermeneutics—, in connection with science or knowledge of law and legal philosophy itself. The idea is to establish a dialogue within the theoretical and methodological orientation, as well as in the normative proposals of a positivist and legalistic nature and, on the other hand, in the specific framework of legal relativism. From the end of 19th century to date, there has been a very intense debate between the sociological positivism of Augusto Comte, Herbert Spencer, the so-called Jurisprudence of Concepts, the French Exegetical School and Anglo-Saxon Analytical Jurisprudence, against interpretational tendencies of the German Free-Law Movement, the hermeneutics of Gadamer, Betti and Ricoeur. In this context, the jus-analogical position has enormous importance due to its humanist and alternative presence in the face of univocisms and absolutisms of the different legalism of the postmodernity of law. In short, it is intended to connect analogical hermeneutics with law in order to generate, to the extent possible, some basic assumptions within the framework of the complexity of pandemics, wars and violence that afflicts us at the current moment.

Palabras clave
Filosofía del derecho, hermenéutica, analogía, jurisprudencia

Keywords
Philosophy of law, hermeneutics, analogy, jurisprudence

Desde finales del siglo xix a la fecha se ha mostrado un debate intenso entre el positivismo sociológico de Augusto Comte, Herbert Spencer, la *jurisprudencia de conceptos*, la Escuela Exegética Francesa y la *jurisprudencia analítica anglosajona*, frente a las tendencias interpretacionales del movimiento alemán libre del derecho, la hermenéutica de Gadamer, Betti y Ricœur. En este contexto, la posición *jusanalógica* tiene una enorme importancia por su presencia humanista y alternativa frente a los univocismos y absolutismos de los distintos legalismos, así como del subjetivismo y el irracionalismo de la posmodernidad del derecho. En fin, se pretende conectar la hermenéutica analógica con el derecho con el propósito de generar, en la medida de su posibilidad, algunos presupuestos básicos en el marco de la complejidad de la pandemia, de las guerras y de la violencia que nos aqueja en la actualidad.

Sabemos que la hermenéutica y el derecho han estado vinculados en buena parte del desarrollo teórico de la hermenéutica jurídica. Así, vemos que una de las maneras como se presenta la hermenéutica ha sido bajo la forma de hermenéutica de la juridicidad. La innovación que se muestra ahora es opuesta a las posturas cientificistas típicas del objetivismo jurídico y a las orientaciones indeterministas de la posmodernidad. Se trata, pues, de un abordaje del derecho bajo una perspectiva diagramática y prudencial. En eso radica la importancia de la *jushermenéutica* analógica de la que trataremos en este trabajo.

Hermenéutica analógica

A nuestro juicio, la hermenéutica analógica constituye una contribución sumamente importante en el campo del derecho. Podemos definirla como la ciencia y el arte de la comprensión y la interpretación, ubicada en un texto concreto con el fin de situarla en el horizonte específico de la crisis política, cultural y jurídica del nuevo milenio.

La analogía es muy importante en el caso concreto del derecho, ya que nos ayuda a materializar la justicia. Esto significa que la analogía se dirige a averiguar la relación de una situación jurídica con otra, en la que se empleó una determinada norma, y a buscar, en consecuencia, un caso que se utilice en relación con el modelo presente. Es decir, se trata de hacer valer una situación, la cual haya valido históricamente para otra. Por supuesto, tal ejercicio supone un acto de interpretación, dado que el texto o la acción significativa debe entenderse de manera totalizante para aplicarlo a un escenario pertinente. Es claro que la idea de la analogía ha sido históricamente rechazada por el univocismo jurídico —en especial, por el positivismo—[1] y despreciada por la posmodernidad del derecho.[2]

El propio Beuchot señala: "la analogía tiene base en lo objetivo de la ley, no es algo puramente arbitrario. Además, la analogía sirve para realizar la justicia".[3] Así, la analogía tiene el paradigma de la justicia, ya que nos conduce a un conjunto de relaciones de objetos y sujetos; más concretamente, un vínculo entre seres humanos o, si se quiere, un lazo de vínculos cristalizado entre diversos actores. De este modo, la analogía ocupa un espacio primordial en el quehacer jurídico, ya sea en el universo explicativo, en el horizonte comprensivo o, finalmente, en la interpretación.

---

[1] Hans Kelsen, *Introducción a la teoría pura del derecho,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

[2] A. Carty, *Introduction to Posmodern Law*, Edimburgo, University Press, 1990.

[3] Mauricio Beuchot, *Filosofía del Derecho, hermenéutica y analogía,* Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2006, p. 160.

El derecho necesita un imaginario analogizante, pues requiere obtener leyes o disposiciones normativas, así como decisiones judiciales generadas en la propia existencia. No es factible que los juzgadores o jueces, así como los legisladores, utilicen únicamente criterios absolutistas; es viable que recurran a la imaginación icónica o creatividad diagramática para recuperar el espíritu de la ley, y no calcar de manera dogmática la literalidad. La falta de un imaginario analógico en los jueces ha sido una auténtica barrera en la historia del derecho y de las decisiones judiciales. Es obvia la complejidad para interpretar de manera adecuada la escritura del texto legal. Ahí es posible el acercamiento analogizante, ya que es necesario encontrar el espíritu de la ley y *dialectizar* la intención del legislador, así como los intereses económicos, políticos e ideológicos de la propia norma.

La analogía en el derecho explora teleológicamente la vida buena y busca el bienestar de la sociedad. Sobre esta cuestión, Beuchot dice: "se ha dicho que esto es incurrir en la falacia naturalista, la cual consiste en pasar del ser al deber ser, de la descripción a la prescripción. Pero la misma hermenéutica, al igual que la pragmática, se ha encargado de hacernos ver que no hay tal falacia, que no es un paso en falso, sino, antes bien, uno que damos continuamente, y que necesitamos dar, para poder desarrollar una ética o un derecho".[4] El propio Paul Ricœur ha señalado la inconveniencia de tal aseveración, pues, de hecho, no existe un abismo entre la dimensión descriptiva y el horizonte valorativo.[5] Existe una dialéctica implícita y explícita entre describir y valorar. Es sumamente necesaria esa articulación, no obstante la crítica positivista,[6] analítica[7] o sistémica.[8]

Rechazar o negar el enlace entre la descripción y la valoración lleva a un derecho antiontológico e instrumental. George E. Moore contribuyó en esa exclusión absolutista al proponer la falacia naturalista, denunciando todas aquellas teorías éticas y jurídicas que pretendían dar un contenido concreto al predicado *bueno*. Por ejemplo, si alguien dice que lo "bueno" significa la búsqueda del bien común, la exploración de lo acertado, la indagación de lo pertinente, la aspiración a la felicidad y a una sociedad justa, cometes una falacia naturalista, ya que trasladas el ser al deber ser. De ahí que Moore decía que lo "bueno" es una cualidad "indefinible y simple".

[4] M. Beuchot, "La hermenéutica analógica, el derecho y los derechos humanos", *Hiperbórea*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, año 1, núm. 2, 2010, p. 157.

[5] Paul Ricoeur, *Lo justo*, Madrid, Caparrós, 1999, pp. 28-30.

[6] Joseph Raz, *Valor, respeto y apego,* Bogotá, Universidad del Externado de Colombia, 2004.

[7] Manuel Atienza Rodríguez, *Bioética, Derecho y Argumentación,* Lima, Palestra, 2004.

[8] Niklas Luhmann, *El derecho de la sociedad*, México, Universidad Iberoamericana, 2002.

Para ello, se apoyaba en David Hume, quien criticaba los modelos éticos que le antecedían, pues indicaban que la naturaleza humana es racional, al tiempo que proponían una conducta determinada en función de la ley natural. Hume ironizaba al respecto, señalando la imposibilidad de pasar de lo primero a lo segundo; es decir, cuestionaba el nexo entre lo óntico y lo deóntico, entre hechos y deberes. A su vez, se oponía a los enunciados que describen cómo son las cosas, a enunciados que nos indican cómo deben ser. De una u otra manera, se trata de una separación entre lo normativo y lo ético, y de un rechazo total a la valoración del comportamiento humano.

Hume criticaba lo que debería ser, partiendo de la base de lo que es, ya que ve una gran diferencia entre las proposiciones descriptivas y las proposiciones prescriptivas. Según su entendimiento, no se puede derivar lo que debe ser de lo que es. En esa lógica, ha sido uno de los primeros autores en establecer una diferencia entre la instancia normativa y la esfera positiva; una separación entre lo que debería ser y lo que es.[9] También el filósofo utilitarista y economista inglés de la segunda mitad del siglo XIX, Henry Sidgwick, continuó en la ruta de Hume al priorizar la partición entre lo descriptivo y la valoración.[10] Tal postura ha tenido consecuencias ideológicas sumamente graves en la ciencia del derecho y la filosofía jurídica. El mismo Hilary Putnam, uno de los grandes filósofos de Estados Unidos de orientación analítica, ha cuestionado la dicotomía entre los hechos y los valores.[11] Sobre esto, señala Beuchot:

> No estamos, como seres humanos, tan escindidos, como si se tratara de dos sectores que son incompatibles e incomunicables. Más bien, necesitamos dar ese paso, practicar esa abertura en lo que los positivistas han querido poner como muro infranqueable, para pasar a la valoración y la prescripción, que son aspectos de nuestro humano existir y que, además, tienen que basarse en la descripción del ser humano, para poder darle una ética o un derecho que en verdad le convengan.[12]

Así es como la analogía ha proporcionado a nuestro autor la ubicación del derecho en una dirección antropológica, evitando la falacia positivista; de Hume a Kelsen, pasando por Sidgwick, Moore y Raz. Por otro lado, ha esquivado la orientación posmoderna de negar la analogía y ni siquiera tomar en cuenta la bifurcación entre descripción y valores.

---

[9] David Hume, *Tratado de la naturaleza humana,* Madrid, Orbis.

[10] Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Londres, MacMillan, 1974.

[11] Hilary Putnam, *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2004.

[12] M. Beuchot, "La hermenéutica analógica, el derecho y los derechos humanos", p. 157.

En ese orden, el pensamiento de Beuchot nos ayuda a preservar de manera analógica la relación entre la descripción y la valoración, y es que con ello se obtienen conclusiones de mayor apertura. Ni el univocismo que pregona la imposibilidad del paso del ser al deber ser ni el equivocismo que niega por completo el deber ser. Aquí estrechan sus manos el positivista Hans Kelsen y el posmoderno Gilles Lipovetsky al afirmar que estamos en una etapa posheroica y del posdeber, donde nadie tiene responsabilidad y compromiso.[13] Por ello:

> Se construye el derecho partiendo de una concepción del hombre, de nuestro estudio del ser humano. De otra manera, corremos el peligro de construir un derecho que le resulte extraño, ajeno o contrario, es decir, inhumano, ya sea por falta de rigor o por exceso de éste. Es decir, un rigor excesivo, como el que se da en algunos racionalismos y positivismos, como el racionalismo de Spinoza, que construyó una ética sin libertad para robots, inhumana, o como el positivismo jurídico de Kelsen, muy científico pero deshumanizado; pero sin caer en el extremo de algunos posmodernos que hablan de la ley como mera narración, como mera textualidad, sin realidad ontológica. Hay que llegar a una postura intermedia, en la que se tenga una ley firme, pero abierta, esto es, que supere lo obtuso de la concepción positivista de la ley, puramente normativista; es decir, que permita discernir cuándo hay leyes injustas, deplorables, o que dañan al hombre; pero sin caer en el extremo equivocista de dejar la ley en el relativismo, en el escepticismo o en el nihilismo.[14]

En esta cita del autor del *Tratado de hermenéutica analógica* se observa el deseo de liberar al derecho de la trampa positiva y posmoderna, negadora de la articulación entre el ser y deber ser. Hay que volver a la concepción aristotélica y medieval, integradora de la dimensión humana, con la responsabilidad en la *polis* y la *civitas,* ligándola a un reconocimiento económico, político, social e ideológico, tal como ha sido abordado por la teoría crítica del derecho y de las ciencias sociales recientemente. Con ello, se recupera la dimensión axiológica del derecho, tan cuestionada por el normativismo y la analítica. Así, recobramos la perspectiva de los valores y las virtudes, tan indispensable en los abogados, jueces, fiscales, legisladores, funcionarios, profesores, investigadores, litigantes, postulantes y estudiantes de la práctica jurídica.

También rescatamos la propuesta de existencia buena, situada más allá de la letra del *nomos* y la *lex,* de la rigidez metonímica de los dispositivos legislativos y de las tesis jurisprudenciales, para configurar un derecho de es-

[13] Gilles Lipovetsky, *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama, 1994.

[14] M. Beuchot, "La hermenéutica analógica, el derecho y los derechos humanos", p. 157.

tirpe personalista y humano, donde sea posible vincular lo formal y lo real, la literalidad y la empírea, y la norma y la justicia. Para ello, es viable la analogía de Beuchot, pues nos permite ubicar en su justa proporción las falacias del legalismo objetivista por su desdeño a la axiología y la aretología, su desprecio a las virtudes y criterios morales, y su desdén por el nexo entre el acto descriptivo y valorativo.

Es indispensable la injerencia de la analogía en aras de interpretar el derecho bajo una mediación icónica, donde la proporción pueda ayudarnos a entender la diferencia entre el objetivismo del literalismo y el subjetivismo de la llamada *posmodernidad jurídica*. Así vemos algunas ideas sobre el vínculo entre la descripción y la valorización en el horizonte de un derecho humanista de carácter analógico.

Jushermenéutica

A continuación, abordamos la problemática de una *jushermenéutica* y su ubicación en el espacio del derecho. Una importante contribución de Mauricio Beuchot al derecho consiste en proporcionarle una visión analógica y hermenéutica. Eso ha permitido generar un modelo de interpretación basado en la proporción, donde la experiencia ocupa un espacio central. La práctica hermenéutica analógica aplicada al derecho nos permitirá un soporte para entender ese modelo desde la experiencia que la origina y fertiliza, particularmente, en nuestra situación nos interesa la experiencia jurídica.

Es obvio que la experiencia nos proporciona los fundamentos para entender una actividad cognitiva: un instrumento categorial para caracterizar la realidad. En este punto nos incumbe la experiencia en tanto praxis concreta, que va a los hechos y supone una articulación entre interpretación y transformación; es decir, una interpretación transformadora. En el momento en que concretamos una experiencia analógica en el derecho nos damos cuenta de que visualizamos adecuadamente los acontecimientos y que por medio de la experiencia nos percatamos de su verdadera naturaleza y contenido. La experiencia también nos proporciona un conocimiento abarcador, pues nos permite aproximar a una totalidad analógica; es decir, no unívoca al estilo positivista ni equívoca o fragmentaria en la línea relativista. El propio Hans Georg Gadamer señala la importancia de la experiencia en la hermenéutica al relacionarla con la dialéctica y la negatividad. “En consecuencia, el objeto con el que se hace una experiencia no puede ser uno cualquiera, sino que tiene que ser tal que con él pueda accederse a un mejor saber, no sólo sobre él, sino también sobre aquello que antes se creía saber, esto es, sobre una generalidad. La negación, en virtud de la cual la experiencia logra esto, es una negación determinada. A esta forma de la experiencia

le damos el nombre de dialéctica".[15] Es decir, la negatividad de la experiencia se observa en la presentación de algunas generalizaciones aparentes, las cuales son desmentidas por la misma experiencia. Es la importancia de la práctica; por ello, la experiencia siempre es negativa. De ahí la importancia que le asigna el pensador de Heidelberg a Hegel,[16] pues vemos cómo se rescata al filósofo de Stuttgart para la hermenéutica, analogizando la propia dialéctica, ya que en su interior no hay contrarios unívocos ni saber absoluto ni síntesis arbitraria. Esa recuperación de la dialéctica hegeliana nos ha proporcionado la llave para recobrar —en algunos casos de manera analógica— el pensamiento marxista.

La experiencia implica entender una situación, ubicar su verdad en un contexto concreto, comprobar y examinar algo por sí mismo en su vida específica, ir más allá de la simple teorización y formalización y acceder a una interpretación transformadora. En ello coinciden Gadamer y Beuchot. Este último señala: "el partir de la experiencia hermenéutica analógica será un apoyo para conocer y comprender dicha hermenéutica desde la experiencia que la funda y la fecunda. Es, en efecto, la experiencia la que nos da las bases para comprender una empresa intelectual: una herramienta conceptual, en este caso. No se partirá de una exposición abstracta y vacía, sino que se pretende partir de una experiencia concreta y que llene de contenido los esquemas en los que se formalizará".[17]

Nuestro autor nos invita a ver el mundo y, en consecuencia, el derecho desde la experiencia hermenéutica. Al caracterizar la hermenéutica como un saber interpretativo de textos y entender el derecho como un texto, nos remite a un concepto de ser humano ligado al entendimiento. De esta forma, el derecho se orienta en la frontera de la explicación y la comprensión. Así, el abogado no es un sujeto legalista y normativista como pregona el positivismo ni un sujeto vinculado a la ficción y a la metáfora como apuesta la posmodernidad, sino un sujeto interpretativo y transformacional que visualiza la justicia y la persona humana en tanto analogado principal.

El derecho es un texto no sólo porque se basa en materiales escritos, como es el caso de las constituciones, los decretos, las leyes, las normas, las tesis jurisprudenciales y los laudos, sino porque es una acción significativa donde el actor principal es el hombre. A su vez, Beuchot replantea —de manera creativa e innovadora— el papel de la experiencia en la hermenéutica.

[15] Hans-Georg Gadamer, "Dekonstruktion und Hermeneutik", *Hermeneutik im Rückblick, Gesammelte Werke*, vol. 10, Tübingen, Mohr, 1988, p. 428.

[16] *Ibidem,* p. 429.

[17] M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y derecho*, Santa Fe, Argentina, Rubinzal-Culzoni, 2008, p. 39.

> Hay que tener la capacidad de ponerse en el lugar de los demás, pensar por qué pensó lo que pensó e hizo lo que hizo. Y esto atrae el razonamiento por analogía, la capacidad de analogizar, de ponerse en el lugar del otro. Es, pues, toda una experiencia la hermenéutica. O, por lo menos, lo que más nos ayuda a entrar en el ámbito de la hermenéutica es la experiencia de la vida interpretativa, de la actividad comprensiva. Sin tratar de llegar a la explicación univocista, pero sin derrumbarse en la sola comprensión equivocista, se coloca en el punto medio de la comprensión-explicación, en el grado cero de su escritura, esto es, en el momento en el que se tocan y coinciden, de modo que en ese segmento comprender es explicar y explicar es comprender. Eso es lo que se experimenta en la praxis interpretativa. Es lo que moldea la experiencia hermenéutica.[18]

Observamos que la experiencia hermenéutico-analógica es muy conveniente para el derecho. Por otro lado, la experiencia hermenéutica nos permite entender y mirar al derecho como un texto o, mejor dicho, a los actores jurídicos como un dispositivo textual, ya que todo texto implica un autor, y en esta disciplina existen intereses económicos donde hay autores de esta naturaleza que pertenecen a una determinada clase social, así como autores políticos, sociales e ideológicos. Pero también hay un lector, que responde a una diversidad de intereses. De esta manera, los actores jurídicos no son sólo autores de la ley, de la justicia o de la equidad, sino también son lectores. El ser humano es producto no sólo de las relaciones sociales de producción, sino también de la cultura, la educación, la formación y demás. En consecuencia, el derecho no es sólo autor del texto legal, de lo justo y de los enunciados de los juzgadores y los legisladores, también es lector, y el hombre mismo no es únicamente creador de la juridicidad en tanto horizonte textual, sino también su lector. Por ello, la experiencia hermenéutica en el derecho es sumamente innovadora. Beuchot dice al respecto:

> El hombre no es sólo autor de las leyes, también es lector de las mismas, intérprete. Mas, para hacer las leyes, tiene que interpretar al hombre, ése es su máximo texto. Y tiene que adaptar o adecuar las leyes al hombre [y no el hombre a las leyes], por eso es también lector, intérprete de las leyes en el entido de aplicador o adaptador de las mismas a sí mismo. Las leyes son texto y no autoras ni lectoras. Es el hombre el autor del texto de las leyes y también el lector o intérprete de las mismas. O es intérprete en los dos casos: como legislador, porque tiene que interpretar la realidad humana que trata de legislar y como administrador [juez, abogado, etc.], porque tiene que interpretar el sentido de las leyes y su intencionalidad, que es la de servir al hombre.[19]

[18] *Ibidem*, p. 41.
[19] *Ibidem*, p. 42.

Visto así, la hermenéutica analógica de Beuchot nos pone en guardia frente a la idea de experiencia típica de la analítica y del enfoque sistémico y ante el cuestionamiento de la praxis experiencial de la posmodernidad. Al privilegiar los univocistas la explicación y los equivocistas la comprensión, Beuchot apuesta por una experiencia donde se conjunte la comprensión y la explicación, pero dando predominio a la comprensión, para tratar de aproximarse a la interpretación transformacional.

No se trata de favorecer el control experimental de hechura empírica tal como fue impulsado por el positivismo de Auguste Comte en la primera mitad del siglo XIX,[20] por Hans Kelsen en la *Teoría pura del derecho*,[21] en el Círculo de Viena durante los treinta y los cuarenta del siglo pasado[22] o como lo ha impulsado Mario Bunge en fechas recientes.[23] Tampoco se trata de caer de bruces ante el anarquismo o dadaísmo epistemológico[24] o ante la posmodernidad filosófica que niega la posibilidad del método.

Es claro que la hermenéutica analógica tiende hacia un tipo de saber que no es metodológico de manera reduccionista y dogmática; esto es, basado en la pura evidencia matemática y estadística y en el control algorítmico de las demostraciones. Es decir, se rechaza la experiencia univocista que hegemoniza el método, caracterizándolo como un conjunto de recetas, las cuales se aplican arbitrariamente a la realidad. Tampoco acepta la ruta heideggeriana de la negación total del método. Más bien, está en la ruta de la *phrónesis*, de la prudencia aristotélica, tal como la visualiza Gadamer, quien la ubica como el paradigma de la nueva hermenéutica.

La hermenéutica analógica es, pues, una propuesta interesante, la cual tiene que ver con la experiencia y es fundamental para el derecho. Debido a esa cuestión, es importante agregar la presencia del pensamiento icónico, de una hermenéutica analógica que nos ayude a entender la importancia de la experiencia no sólo en el derecho, sino en especial en la filosofía, en los saberes humanistas y en las ciencias sociales.

En lo subsecuente, abordaremos la problemática de ubicar, icónicamente, la idea de *derecho*. Para los positivistas, el derecho tiene por objeto de estudio la normatividad de una sociedad.[25] En el enfoque sistémico, el propósito de la ciencia jurídica es de carácter funcional-estructural en tanto intención de destacar las funciones sobre la estructura del sistema social.[26]

[20] Auguste Comte, *La filosofía positiva,* México, Porrúa, 1990.

[21] H. Kelsen, *Teoría pura del derecho,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.

[22] Alfred Jules Ayer, *El positivismo lógico,* Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1977.

[23] Mario Bunge, *Las pseudociencias ¡vaya timo!*, Pamplona, Laetoli, 2010.

[24] Paul Feyerabend, *Tratado contra el método,* Madrid, Tecnos, 1975.

[25] H. Kelsen, *op. cit*.

[26] Niklas Luhmann, *op. cit*.

Ambos son univocistas y ubican al derecho desde un aspecto legalista, pues plantean la obediencia al Estado, lo divorcian de la ética, son monistas y niegan la analogía para priorizar el legalismo. En el otro extremo, se ubica la posmodernidad jurídica, que se caracteriza por encuadrar el derecho en el campo de la ficción, la metáfora y la narratividad.[27] En cambio, para Beuchot, el derecho tiene un alto contenido ontológico, antropológico, ético y personalista.

> El Derecho tiene como naturaleza propia ser el conjunto de facultades y normas que aseguran las garantías de la persona y que la obligan a hacer el bien y a no hacer el mal en la sociedad. Entre las propiedades del Derecho están sus relaciones, y entre sus relaciones están las que tiene con las ramas de la filosofía, y la principal de ellas es la relación que guarda con la ética, la cual nos remite a la relación que mantiene con la antropología filosófica, pues la ética en ella tiene su fundamento, y la antropología filosófica es ontología aplicada a la persona, por lo que también tiene relación con la ontología. Esto también la conecta con la lógica, la epistemología y la filosofía política.[28]

Es decir, el derecho indaga la intención, la voluntad y el interés del juzgador, del legislador, del fiscal, del miembro del poder ejecutivo y de otros actores, con el propósito de evidenciar no sólo una decisión normativa o judicial, sino de visualizar los intereses reales y fácticos de una sociedad. Averiguar ese carácter: el designio, la intencionalidad, la casualidad, los deseos, la voluntad, el interés y la interpretación de una situación jurídica dada por este conjunto de sujetos, forma parte de la ocupación de la hermenéutica jurídica; es decir, es parte de su cuidado, labor y tarea. He ahí la contribución de la hermenéutica analógica que se distingue radicalmente de los legalismos dogmáticos y de los equivocismos relativistas en los siguientes puntos: el papel asignado a la justicia, la cuestión de la ética, la esfera normativa, los derechos humanos, la *phrónesis* y la *ontologicidad*. Por supuesto, hay otros puntos que no podríamos desarrollar en este trabajo, pero al menos abordaremos con algunas pinceladas los ejes anteriormente señalados.

La justicia

En el caso de la justicia, el propósito del derecho es luchar por su aplicación. La justicia es altamente analógica, puesto que desde los griegos y en especial para Aristóteles había tres modalidades: la legal, la distributiva y la conmutativa. La primera tenía que ver con las leyes y su aplicación correcta

[27] A. Carty, *op. cit.,* 1990.

[28] M. Beuchot, *Hermenéutica analógica y derecho*, p. 114.

en los tribunales, cuyo paradigma era la analogía de proporcionalidad cristalizada en la equidad, entendida como lo justo en los hechos. La segunda era la igualdad proporcional en la distribución de valores y bienes, y su modelo era la repartición correcta de cargos en una sociedad. Finalmente, tenemos la justicia conmutativa, que trataba de la igualdad proporcional en todo tipo de contrataciones e intercambios y tenía como prototipo la analogía de proporcionalidad aritmética.

Tal como vemos, la justicia tiene el modelo de la proporción de la analogía, ya que se ajusta a la correcta medida y ayuda al juez a aplicar la ley al caso concreto buscando el bien de las partes. De esa forma busca el equilibrio adecuado, el movimiento dialéctico entre intereses diversos, con el propósito de enlazar las diferencias en la frontera de su juntura y coincidencia. Para Beuchot, "la finalidad del Derecho es la justicia (por eso antiguamente era el tratado *De iustitia et iure*), dado que el Estado tiene que salvaguardar la justicia en la sociedad; tiene que dar leyes justas".[29] Para los positivistas, lo prioritario es la ley y no importa si es justa o injusta. Ellos son normativistas, formalistas y estatistas. En cambio, los juristas analógicos piensan y actúan según el principio de justicia.

La cuestión ética

Los positivistas niegan que pueda existir un enlace entre la moral y el derecho. La ley se aplica al margen de lo moral o inmoral del caso. Para Beuchot no puede existir un derecho sin ética, ya que su propósito es la búsqueda del bien común. Él señala: "Antes bien, la ética hace que sólo pueda ser derecho el que sea justo, el que vaya a favor del hombre. Si la modernidad desconectó la ética del derecho, ahora hay una fuerte lucha para volver a conectarlos para que el derecho sea coherente con la ética".[30] Podemos ver que una actitud hermenéutica vincula al derecho con la ética, dado que el derecho no es únicamente ley, sino también principios, valores y virtudes. A su vez, trata de la dignidad humana y de la búsqueda de la vida buena. En esa línea, es inviable una ciencia del derecho desprovista de todo contenido moral.

La esfera normativa

Ahora comentaremos la temática de las normas. Éstas se han entendido como un conjunto de reglas, procedimientos y leyes prescritas por una autoridad determinada, el cual implica deberes y derechos orientados a regular racionalmente el comportamiento de los seres humanos en un tejido social.

[29] *Ibidem*, p. 115.

[30] M. Beuchot, "La hermenéutica analógica, el derecho y los derechos humanos", p. 158.

La hermenéutica analógica no desprecia la normatividad de una sociedad, pero invita a construirla con una convivencia democrática, igualitaria y racional donde se hegemonice el consenso y el diálogo, así como la libertad, la igualdad y la fraternidad.

El derecho implica criterios normativos dirigidos a la búsqueda del bien, por lo que una de las fuentes que lo justifican es que emerja dentro de un estado de derecho, el cual, bajo un *corpus* normativo establecido por la aprobación colectiva, tenga como finalidad la satisfacción de sus aspiraciones verdaderas. Desde ese punto de vista, se cuestiona el legalismo dogmático del determinismo y el nihilismo equivocista de rechazo a toda normatividad. Lo viable es el tratamiento proporcional entre el tejido normativo y los derechos de los seres humanos. Una *jushermenéutica* analógica busca su articulación prudencial.

La phrónesis

La *phrónesis* es una de las contribuciones de la hermenéutica analógica en el campo del derecho. La *phrónesis* es una recuperación de la razón práctica aristotélica que se presenta como paradigma de una hermenéutica humanista, ya que supone una decisión judicial sensata y conveniente. También es analogía y se puede hablar en el derecho de un modelo fronético de la interpretación. Beuchot dice: "en efecto, la *phrónesis* tiene como constitutivo propio el equilibrio, la moderación, la mesura, es decir, la proporción, que no es sino la analogía; de modo que la *phrónesis* es propiamente analogía puesta en práctica, hecha vida".[31] Nos damos cuenta de que en el caso del derecho es básico un procedimiento prudencial, de *phrónesis*, el cual nos conduce a una argumentación judicial y legislativa adecuada, ya que se ha configurado un enlace entre la hermenéutica y la analogía, con el propósito de aspirar a un derecho menos autoritario y con mayor presencia de la proporcionalidad.

La ontologicidad

Finalmente, comentamos el tema de la ontología. Para la hermenéutica analógica, la idea de derecho radica en priorizar la condición humana sobre el aspecto deóntico. Se trata de darle una importancia primordial a la persona por encima de la instancia normativa. Se podría decir que tiene una alta vocación antropológica, donde lo básico es el modelo de ser humano por parte del juez o legislador, puesto que el propósito es alcanzar el bien, la

[31] M. Beuchot, *Phrónesis, analogía y hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007, p. 106.

felicidad y lo justo. En todo ello se ve la presencia de la orientación humanista de Beuchot, la cual discurre por el campo de la ontología. Ya de suyo el derecho, desde un horizonte antropológico, explora la dignidad del ser humano e indaga los requisitos para vivir en la búsqueda de las virtudes en una sociedad. Es así como vemos la idea de derecho en Beuchot y nos percatamos de su vocación justa, ética, fronética y ontológica.

Se han aproximado de forma breve, pero suficiente algunas interpretaciones, puntos de vista y comentarios de la *jushermenéutica* analógica en tanto dispositivo epistemológico orientado a visualizar sus conceptos fundamentales.

Conclusiones

Hemos abordado la situación de la sociedad como escenario real de una filosofía del derecho desde la perspectiva hermenéutica de Mauricio Beuchot. También, la centralidad de su conceptografía como punto de partida orientado a construir un derecho de nuevo tipo, idóneo en la época actual caracterizada por la ausencia de valores y símbolos y, sobre todo, en una formación social donde predomina el fundamentalismo estatal y de mercado. Para tal tarea, el desafío no es otro, sino edificar un derecho basado en la naturaleza humana donde lo ontológico se encuentre por encima del deber ser. Eso implica ubicar a la ética en un lugar primordial dentro del derecho, así como a la axiología que nos permitirá establecer una nueva valorización del ordenamiento, del sistema y del ámbito de la estructura jurídica. Eso significa el enlace entre un modelo paradigmático de carácter antropológico que nos conduzca a un nuevo modelo de ser humano, distanciado del univocismo normativo y del equivocismo de la ambigüedad.

En ese contexto, la idea que presentamos se relaciona con la posibilidad y realidad de construir una sociedad decente basada en una razón prudencial que pueda servir de plataforma ante la complejidad de un mundo sin criterios ontológicos y amables. Se ha tratado de priorizar el papel de la interpretación sobre la explicación, la razón práctica sobre la razón conceptualista y el papel de la naturaleza humana en plena época de incertidumbre y penuria. De tal suerte que la hermenéutica analógica contribuye a generar una comprensión humanista en el periodo de enfermedades no sólo biológicas, sino esencialmente económica e ideológica.

HERMENÉUTICA ANALÓGICA EN LA CONCEPCIÓN SAGRADA DE LA NATURALEZA

ANALOG HERMENEUTICS IN THE SACRED CONCEPTION OF NATURE

Diana Alcalá Mendizábal*

Resumen Las antiguas civilizaciones tenían un gran respeto y admiración a la naturaleza, porque la concebían como un ente vivo sagrado. Esta concepción fue cambiando en cuanto el ser humano se sintió el propietario de la Tierra; ahora ésta es algo que se puede explotar, por lo que esta desacralización trajo como consecuencia la utilización y la contaminación.

Se puede observar, en este sentido, que la interpretación de la naturaleza ha caído en los extremos interpretativos: por un lado, las civilizaciones antiguas la concibieron como algo mágico-sagrado y, por el otro lado, en la modernidad, como un objeto utilizable. Ambas concepciones se contraponen, para construir una interpretación de la naturaleza más mediadora, equilibrada y justa, que no genere tantos problemas ambientales; es fundamental concebirla bajo un sentido proporcional. La hermenéutica analógica nos ayudará a cambiar la interpretación extremista, por lo que la abordaremos a continuación.

*Escuela Nacional Preparatoria/Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Abstract The ancient civilizations had great respect and admiration for nature because they conceived it as a sacred living entity. This conception was changing as soon as the human being felt the owner of the land, now it is "something" that can be exploited, so this desacralization brought as a consequence the use and pollution.

It can be observed in this sense, that the interpretation of nature has fallen into the interpretative extremes, on the one hand the ancient civilizations conceived it as something magical-sacred and on the other hand, in modernity, as a usable object. Both conceptions are opposed, to build a more mediating, balanced and fair interpretation of nature, which does not generate so many environmental problems, it is essential to conceive it in a proportional sense. Analog hermeneutics will help us to change the extremist interpretation, so we will deal with it below.

Palabras clave
Naturaleza, interpretación, hermenéutica, hermenéutica analógica, extremos interpretativos, contaminación, proporcionalidad

Keywords
Nature, interpretation, hermeneutics, analogue hermeneutics, interpretative extremes, contamination, proportionality

Las civilizaciones antiguas concebían a la naturaleza como una entidad viva a la que le rendían culto, respeto y admiración. La veían como algo mágico por su gran fuerza, poder y capacidad de generar vida. Para los observadores, estas características eran misteriosas y fascinantes; ellos veían a la naturaleza como algo totalmente grandioso, por lo que la consideraban sagrada. Ese aspecto vivo y misterioso llevaba a los hombres a admirar la gran obra y, después, a cuestionarse su origen y la posibilidad de sobrevivencia en el cosmos.

La sacralización de la madre tierra y de la vida era la visión que predominaba en la antigüedad; ésta llevaba al ser humano a sentirse pequeño e incapaz de forzar e impedir el poder de la naturaleza y por ello se le valoró y respetó. La tierra y la biósfera eran el punto de unión y vínculo entre los seres humanos y el universo. Para el hombre, la tierra era la fuente de vida y la posibilidad de ser y tener un lugar en la existencia.

La concepción de la naturaleza se relacionaba con la noción de madre: la que nutre de vida, la que cobija, la que da sustento y alimento; así, la tierra como espacio sagrado era lo que posibilitaba la vida. El ser humano era

como el hijo que se alimenta y sostiene de la madre tierra, que es sagrada como reconocimiento de su gran valor. Esta interpretación de la naturaleza exige conciencia y respeto de su gran poder. Sin embargo, todo cambió cuando el ser humano empezó a sentirse dueño de la tierra; en el pasado, era parte de ella, ahora la ve distinta, algo que se puede explotar y utilizar. La desacralización llevó a la utilización y a la contaminación.

La interpretación de la naturaleza

La naturaleza se concebía entonces como una entidad viva sagrada. La sacralidad religiosa tiene que ver con el reconocimiento del carácter prístino de vida, dotada de un aspecto mágico, de la gran valía que tiene la existencia y, además, de la posibilidad que le da el ser al mundo. Rudolf Otto veía dos aspectos contrarios en el sentimiento que puede tener el ser humano ante la sacralidad religiosa o *mysterium fascinans,* como él la denomina: el sentimiento de espanto ante lo sagrado o *mysterium tremendum* y el sentimiento de admiración y plenitud perfecta del Ser, que denomina *experiencia numinosa*.[1]

Lo anterior muestra la complejidad del tema de lo sagrado, que puede tener dos lecturas totalmente diferentes y contrarias: puede generar en el ser humano sentimientos de belleza, unión, admiración; es decir, sentimientos positivos. Además, puede provocar sentimientos totalmente negativos, como un miedo tremendo. Se trata de un terreno sumamente difícil de asir y de explicar para llegar a la comprensión, ya que no sólo involucra la razón humana, sino también el sentimiento.

Al no poder dar una única y absoluta explicación a la naturaleza, ya que es multívoca —en palabras de Rudolf Otto, "excedente de significación", inexplicable de una sola forma—, el ser humano la denomina *santa* o *sagrada*. Conceptos que aluden a lo bueno en el grado más alto; en el sentido de que la naturaleza es en sí misma buena, es la concreción y materialización de la existencia de la vida y del universo.

Cuando se ve rodeado de los fenómenos de su entorno y al no conocerlos ni saber la verdad acerca del origen de ellos, el hombre primitivo se enfrenta a un *tremendo misterio*, experimenta el asombro y una admiración apabullante que lo impulsa a cuestionarse y a dar una explicación a la "naturaleza", cuya palabra viene del verbo latino *nasci,* que significa "nacer". Esto significa que la característica fundamental que observaron algunos individuos de las primeras comunidades fue la de nacer, la magia que tiene la "naturaleza" de generar vida, de producir y de gestar seres vivos, lo que hace

[1] Rudolf Otto, *Lo santo, Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 40 y *ss.*

referencia al hecho espontáneo de generación de seres en el universo físico. "El término *natura* procede de la palabra egipcia *ntr* y significa "Dios". Posteriormente, los griegos identificaron lo divino con la diosa de la naturaleza *Isis*, creando el término *Physis*, y más tarde los romanos lo denominaron *Natura*."[2]

Mircea Eliade denomina a lo sagrado *hierofanía*, como la manifestación de una realidad sacra. Hay hierofanías muy elementales; por ejemplo, "la manifestación de lo sagrado en un objeto cualquiera, una piedra o un árbol".[3] El asunto aquí es que las civilizaciones antiguas daban el carácter sagrado a la naturaleza; entonces, los elementos que la integran son sagrados. En palabras de Eliade, los árboles y las piedras serían hierofanías elementales.

Eliade da el carácter de "acto misterioso a la manifestación de algo 'completamente diferente'"[4] de lo sagrado; esto significa que la naturaleza es sagrada y hay hierofanía cuando la percepción que se tiene de ella es algo completamente diferente de uno. En el momento en que ya no se le otorga esa característica distinta, la naturaleza se desacraliza, el sentido y significado misterioso muere, se apaga y se le percibe como algo sin misterio; Eliade diría que se hace profano.

Puesto que las piedras y los árboles son elementos de la naturaleza, pueden percibirse como sagrados, en tanto que muestren a la experiencia humana ese carácter distinto de lo profano muerto; es decir, en tanto que muestran vida, existencia del Ser, que es catalogada como sagrada y, por lo tanto, respetada. "Su realidad inmediata se transmuta en sobrenatural."[5] Todos los elementos de la naturaleza "en su totalidad son susceptibles de revelarse en su sacralidad cósmica. El cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía"[6] si se reconoce el carácter mágico de vida que tiene y si se percata de la existencia del Ser en la naturaleza, porque "lo sagrado está saturado de ser."[7] Ya sea que el hombre sienta admiración o espanto, si finalmente reconoce al Ser y la vida mágica de la existencia, entonces, entra en él la concepción de lo divino.[8]

[2] Francisco Verdú, "Sobre el origen egipcio de la palabra 'natura' y su relación con la medicina naturista", *Medicina Naturista*, Universidad de la Rioja, La Rioja, vol. 5, núm. 2, 2011, pp. 80-81.

[3] Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, Guadarrama-Punto Omega, 1984. p. 10.

[4] *Idem.*

[5] *Ibidem*, p. 11.

[6] *Idem.*

[7] *Idem.*

[8] "En la India no hay sacralidad sin lo divino. Sin embargo, es necesario distinguir lo sagrado de lo divino. A los ojos de Eliade, lo sagrado es conocido porque se manifiesta. Merece la pena subrayar este aspecto, porque en el vasto mundo de la religiosidad hindú lo

La admiración, fascinación y, al mismo tiempo, miedo terrible por lo desconocido, es el sentimiento que generan los fenómenos de la naturaleza. Rudolf Otto va a denominar *mysterium tremendum* al sentimiento que causa el misterio de la naturaleza sagrada, como la perciben las civilizaciones antiguas. Por un lado, es "algo tremendo", pero, al mismo tiempo, "misterioso", por oculto y secreto. "Si ahora buscamos un nombre para designar la reacción específica que provoca el misterio, lo *mirum,* en el caso más que una denominación que se aplica igualmente a un estado natural y que, por lo tanto, ha de tomarse a manera de símil o analogía, es el *stupor*".[9]

El misterio *tremendum* que aleja porque causa miedo, al mismo tiempo "atrae, capta, embarga, fascina. Ambos elementos, atrayente y retrayente, vienen a formar entre sí una extraña armonía de contraste."[10] Sentimiento de arrobamiento del alma que posibilitó el nacimiento de la religión desde el inicio de las primeras civilizaciones.

> El objeto divino puede aparecer horroroso y espantable al ánimo, se le presenta otro tanto como seductor y atractivo. Y la misma criatura que tiembla ante él como humildísimo desmayo, siente a la vez el impulso de reunirse a él y apropiárselo en alguna manera. El misterio, no sólo es para él maravilloso, sino además admirable; de suerte que […] hechiza y a menudo exalta hasta el vértigo y la embriaguez.[11]

Las civilizaciones antiguas impactadas por el misterio y la fuerza de la naturaleza vieron en ella, como Eliade lo denomina, un *mysterium tremendum*; básicamente, la interpretaron como sagrada. Las religiones que surgieron manifestaron el sentimiento de fascinación que le sucede al hombre cuando se siente enfrente de lo inefable. El intento explicativo o comunicativo de la experiencia del misterio se plasmó por medio de mitos, ritos, cosmogonías y la imagen o representación de la naturaleza expresada a través de las expresiones artísticas de las primeras civilizaciones.

Sin embargo, cuando el ser humano se sintió propietario de la tierra, se separó, rompió el lazo de unión con la naturaleza y la concibió como un objeto. Se perdió la sacralidad, se vio como una cosa que existe para servir al ser humano, y éste se sintió con el derecho y poder de utilizarla, de ex-

sagrado se presenta como una manifestación de lo divino y como un elemento de mediación entre el hombre y lo divino. La noción de hierofanía se adapta particularmente para explicar el concepto hindú de lo sagrado." *Vid.* Julien Ries, *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*, Barcelona, Edición Azul, 2008, p. 34.

9 R. Otto, *op. cit.*, p. 41.

10 *Ibidem*, p. 53.

11 *Ibidem*, p. 54.

plotarla y de matarla. La valía ontológica que otorgaban las antiguas civilizaciones a la naturaleza se perdió en la desacralización; reinó la pérdida de centro, destrucción del *axis mundi*.

Es aquí donde se observa una interpretación de la naturaleza extrema. Por un lado, las civilizaciones antiguas la conciben como algo mágico-sagrado; por el otro, en la modernidad se le ve como un objeto utilizable. Ambas maneras de leer la naturaleza se contraponen; la primera se va a la explicación del origen del cosmos y la naturaleza como mero milagro sagrado, y la segunda se va al exceso de racionalidad científica. A fin de salvar dichos extremos interpretativos, es fundamental encontrar una teoría que evite ambas maneras contrapuestas de explicar a la naturaleza. Para ello, es necesaria una interpretación mediadora, equilibrada, que no se vaya a los dos extremos, que no interprete a la naturaleza como algo mágico-sagrado único y absoluto o que la vea como un objeto físico utilizable. La hermenéutica analógica es la posibilidad mediadora para interpretar a la naturaleza como algo vivo que tiene gran valía y es digna de respeto.

La hermenéutica analógica

La propuesta interpretativa de Mauricio Beuchot, la hermenéutica analógica, permite leer a la naturaleza más allá del objeto físico, como algo lleno de vida, merecedora de consideración, con valía ontológica, pero no como algo sagrado a lo que se le da únicamente adoración, como lo haría el otro extremo del dogmatismo religioso.

Desde la hermenéutica analógica, existe semejanza entre la naturaleza y el ser humano, en el sentido de que ambos comparten la misma esencia; sin embargo, al mismo tiempo hay diferencia, pues ambos son distintos. Esto es, esencialmente son lo mismo, pero específicamente son diferentes. Encontrar esta analogía lleva al intérprete de la naturaleza a devolverle el valor ontológico y a respetarla en el plano ético. Esto, porque la explicación científica del universo ha llevado a la desacralización de la naturaleza, concebida como sagrada, en aras de la muerte de lo simbólico y el triunfo de la interpretación literalista de la realidad.

Regresar valía y respeto a la naturaleza nos lleva a cuestionar y criticar la noción de *progreso*, que ha prevalecido a través de la historia, por medio de la dominación. Por esta idea falsa de felicidad, el planeta se encuentra devastado, los recursos naturales se están acabando y se mata lentamente a la naturaleza.

La interpretación del mundo y de la naturaleza en un mundo moderno y posmoderno no es posible, ya que la polisemia y la multivocidad de sentido se ha cerrado; la literalidad y la univocidad reinantes muestran una concepción del mundo desacralizado, vacío de sentido. Los símbolos sagra-

dos eran un multiprisma cristalino de significación ontológica. El hombre moderno es "el resultado de un proceso de desacralización. Así como la naturaleza es el producto de una secularización progresiva del cosmos obra de Dios, el hombre profano es el resultado de una desacralización de la existencia humana."[12]

En el otro polo, el fanatismo religioso ha convertido el terreno de lo simbólico sagrado en idolatría, en signos cerrados de sentido, sin vida, donde hay una separación incomunicante entre sujeto y objeto. "El símbolo se distingue esencialmente del signo en que éste es una convención arbitraria que deja el significante y el significado [objeto y sujeto] ajenos uno a otro; es decir, que el símbolo presupone 'homogeneidad del significante y del significado' en el sentido de un dinamismo organizador."[13]

La muerte de lo simbólico petrifica la esencia vital de la multivocidad y la polisemia, estableciendo una barrera infranqueable entre el sujeto que interpreta la naturaleza y la naturaleza misma, concibiéndola como un objeto sin vida, como una cosa muerta. Establece una brutal separación, una desconexión, una nula comunicación y, por lo tanto, una desconsideración e incomprensión. En cambio, cuando el símbolo está vivo, reina el multisentido, y hay una unión entre partes separadas, como lo indica la propia definición del símbolo: las partes separadas se unen para ser uno, para tener una unidad integrada y organizada.

> En este sentido, la modernidad se identifica con la época de la ciencia pragmática, del avance de su aireado pragmatismo y de la clausura de los sentidos metafóricos indicados a favor de los metonímicos signos anoréxicos. Por ello, tanto para Durand, como para Beuchot, "La modernidad fue el triunfo de la iconoclastia, de los iconoclastas o destructores de íconos, de símbolos, y el triunfo del mero signo". Según Beuchot, se constata el avance del nihilismo, ya que el símbolo se vacía de las dimensiones trascendentes.[14]

Recuperación de la mediación simbólica de la naturaleza

La problemática medioambiental actual lleva al ser humano a reflexionar en torno a la concepción que se ha tenido de naturaleza, para percatarse de que dicha idea pragmática-utilitaria, antropocentrista ha puesto en riesgo la vida planetaria. De ahí, la urgente necesidad de construir un nuevo pa-

[12] *Ibidem,* p. 149.

[13] Jean Chevalier, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986, p. 19.

[14] José Barrientos, "El extravío de realidad basado en el desfallecimiento de los símbolos", *Alpha. Revista de artes, letras y filosofía* [en línea], Universidad de los Lagos, Osorno, núm. 45, 2017, p. 14, https://revistaalpha.com/index.php/alpha/article/view/23/22

radigma, que contemple el respeto a la vida como prioridad y recupere la visión sagrada de las civilizaciones antiguas hacia la naturaleza. Asimismo, urge un nuevo paradigma biocentrista y una ética que fundamenten una nueva manera de ser y estar en el mundo, pero, sobre todo, que permitan la educación de las nuevas generaciones y consoliden la reconstrucción de lo simbólico, para dar nuevamente vida y valor al Ser y a la existencia, y el ídolo deje de ser signo cerrado y se abra otra vez la posibilidad de la hermenéutica de la naturaleza.

> Por lo que debemos pugnar por […] el fomento de una sensibilidad antropocósmica que ponga de relevancia una profunda solidaridad con aquellos otros que siempre habían desconocido, que ponga ante su mirada el vínculo entre el hombre y la naturaleza, que atienda a los grandes peligros que el sentido actual del despliegue tecno-científico implica para la biósfera en su conjunto; particularmente en el momento presente, en que el planeta experimenta intensas transformaciones técnicas, como contrapartida de las cuales se han suscitado fenómenos de desequilibrio que amenazan la continuación de la vida en su superficie.[15]

El binomio ser humano-naturaleza tiene que reconstruirse, para aprender a verlo como parte de un todo y entender que se es semejante, pero, al mismo tiempo, diferente. Se trata de un vínculo que debe estar unido por el respeto y la consideración moral, a fin de que se restablezca la armonía medioambiental. Que la distancia entre ser humano y naturaleza se desdibuje para que ambas partes se unan nuevamente y el hombre se sienta otra vez en casa y parte del ecosistema y, de ese modo, pueda continuar admirando la perfección del cosmos y se sienta pleno, completo y vivo, en medio de la naturaleza sagrada; unidos ambos en un lazo indisoluble de unión amorosa y respetuosa.

Es decir, es necesario establecer una hermenéutica de la naturaleza que conjunte elementos separados por la racionalidad obtusa y cerrada, logre la unión con el cosmos, con la contemplación y con la existencia de la creación —donde los símbolos de naturaleza y vida continúen irradiando verdad, vida y sentido—, los fundamentos ontológicos sigan consolidando al Ser y los signos muertos y cerrados se reconstruyan y se conviertan en entidades vivas.

---

[15] Raúl Villarroel, *La naturaleza como texto. Hermenéutica y crisis medioambiental*, Santiago, Editorial Universitaria, 2006, p. 66.

Conclusiones

La consolidación de una nueva ética que se teja de virtudes y valores ambientales proporcionará la educación necesaria para la reconstrucción de la biósfera. "Se trata también de cuestionar los límites de la racionalidad moderna para construir y restaurar una que conciba las condiciones de sustentabilidad y que introduzca a la ética como sustento social y medioambiental."[16]

El desarrollo de la virtud de la prudencia —lo que pide una hermenéutica analógica— educará a los seres humanos en la nueva tarea que atañe a todos, a fin de transformarnos en sujetos racionales que prevean las consecuencias de nuestros actos y tengan la sabiduría para detener las acciones que realizamos y pueden dañar el equilibrio medioambiental. El prudente (o analógico) conoce muy bien las nociones de bien y de justicia, por lo que eso lo llevará a medir su actuar, para no dañar a nadie (incluidas todas las especies y la biósfera).

Así, la hermenéutica analógica es la interpretación idónea para ver y comprender a la naturaleza desde una perspectiva mediadora y equilibrada; permite dejar de verla como un objeto útil sin vida o como algo meramente mágico-sagrado. Se logrará esta interpretación mediadora por medio de la virtud de la prudencia, que la hermenéutica analógica subraya.

[16] Diana Alcalá, "Prudencia e imaginario social en la naturaleza", *Revista Sociología y Tecnociencia*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, vol. 1, núm. 6, 2016, p. 31.

LA COVID-19 Y LAS RESPUESTAS ANTE EL CAMBIO CLIMÁTICO EN ORDEN A UNA CULTURA BIOÉTICA DESDE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA

THE COVID-19 AND THE RESPONSES TO CLIMATE CHANGE IN ORDER TO A BIOETHICAL CULTURE FROM THE ANALOGICAL HERMENEUTICS

José Ángel del Moral Palacio*

RESUMEN La enfermedad conocida como COVID-19, ocasionada por el virus SARS-COV-2 o coronavirus tipo 2 del síndrome respiratorio agudo grave, con sus respectivas variantes que se han manifestado desde su primera aparición hasta ahora, es una auténtica pandemia, con consecuencias de orden sanitario y mediatas mucho más graves, del orden de la justicia, economía, sociedad, política, educación, ciencia, tecnología y demás. No es intención del presente texto ahondar en ello, considerando la enorme bibliografía al respecto, sino vincular la reflexión sobre la importancia de dicha pandemia con la reflexión en torno a otro fenómeno anterior a la aparición del SARS-COV-2, pero igualmente grave y delicado: el cambio climático. Asimismo, se pretende articular la reflexión en torno a ambos fenómenos mediante una hermenéutica de corte analógico, que nos abra a la comprensión de la necesidad y pertinencia de transitar hacia estructuras y dinámicas sociales animadas por una auténtica cultura bioética.

*Universidad Autónoma de Aguascalientes, México.

Abstract The disease known as Covid-19 is a true global pandemic, with immediate health consequences and much more serious mediate consequences for justice, economy, society, politics, education, science, technology, etc. This text links the reflection on the importance of this pandemic with the reflection on another phenomenon, prior to the appearance of SARS-CoV-2, although equally serious and delicate, namely climate change. The reflexive articulation around both phenomena is built through an analogical hermeneutics; it allows us to conclude on the need to move towards social structures and dynamics animated by an authentic bioethical culture.

Palabras clave
Covid-19, cambio climático, hermenéutica analógica

Keywords
Covid-19, climate change, analogical hermeneutics

Desde una perspectiva hermenéutica analógica, podemos comprender cómo ha habido respuestas diversas frente a la pandemia. Pero aclaremos antes ambas categorías: la hermenéutica es aquella disciplina cuyo objeto de estudio consiste en la comprensión del sentido de los textos, para lo cual procede a su interpretación. Desde luego, el concepto de *texto* va más allá de los meros mensajes verbales (libros, discursos, frases), pues abarca también acontecimientos (como la pandemia, un descubrimiento o una guerra), acciones (como un tratamiento médico o una intervención quirúrgica), interacciones (relación médico-paciente) o manifestaciones culturales (por ejemplo, una pintura, una sinfonía, una celebración, una indumentaria, entre otras).

Como dice Ricœur, "la noción de texto abarca todo conjunto de signos capaz de ser considerado como texto, lo cual incluye, además del escrito, el diálogo y la acción significativa".[1] De acuerdo con Grondin:

> Todo lo que es susceptible de ser comprendido puede ser considerado texto: no solamente los escritos mismos, claro está, sino también la acción humana

[1] Paul Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1990, p. 11; "De la hermenéutica de los textos a la hermenéutica de la acción", *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 127-195.

> y la historia, tanto individual, como colectiva, que sólo serán inteligibles en la medida en que puedan leerse como textos. La idea que de ahí deriva es que la comprensión de la realidad humana se edifica con el concurso de textos y relatos. La identidad humana, por consiguiente, debe ser comprendida como una identidad esencialmente narrativa. [2]

Uno de esos textos susceptibles de ser comprendidos es, por ejemplo, la enfermedad Covid-19 (considerada no sólo como un objeto de diagnóstico, sino como un relato o una historia personal con una serie de síntomas que adquieren sentido en el marco de su narración integral), la situación de la pandemia provocada por el Sars-Cov-2 o la ahora denominada *pospandemia*.

La hermenéutica interviene sobre todo donde no hay un solo sentido, sino varios. Particularmente, en el caso de la pandemia, hablamos del sentido (en tanto que perspectiva o aspecto) clínico, antropológico, psicológico, económico, social o, incluso, creyente de ella. Como sea, el propósito de la hermenéutica es comprender la contextualización como su medio principal. Por ello, interpretar consiste en poner un texto en contexto, evitando así una mala comprensión de su sentido.[3]

Por otra parte, la hermenéutica analógica es una forma de pensamiento intermedio entre maneras de interpretar no sólo distintas, sino, sobre todo, extremistas o reduccionistas, ya sean unívocas (absolutistas) o equívocas (relativistas, contextualistas). En medio de dicha diversidad de interpretaciones reduccionistas, la interpretación de corte analógico no renuncia a cierta uniformidad en algo estable y reconocible, de manera que sea posible un conocimiento razonable.[4] Por ejemplo, en lo referente al antes y al después de la emergencia mundial de la Covid-19, hay aún posturas extremistas de quienes se empeñan en no ver sino una sola situación y afirmar que no ha pasado nada nuevo, que todo es igual que antes; en cambio, hay quienes cambian continuamente sus formas de actuar, al son de las novedades, sin que haya nada estable. Hay quienes tratan de ser más prudentes, conscientes de que muchas cosas han cambiado; pero no todo, sino que hay mucho de lo anterior que se debe mantener, adaptándolo a la nueva situación. Desde luego, también hay respuestas sincréticas, caóticas o, incluso, absurdas, donde se pasa del absolutismo de afirmar que no pasa nada, al relativismo de caer en todo tipo de remedios y fórmulas novedosas para

[2] Jean Grondin, *L'herméneutique*, París, Presses Universitaires France, 2006, p. 86.

[3] Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, 2019, pp. 17-19.

[4] M. Beuchot, "Sobre la analogía y la filosofía actual", *Analogía filosófica*, año x, vol. 1, 1996, p. 61; *Tratado de hermenéutica analógica*…, pp. 37-65.

contener la pandemia o vivir en la pospandemia. Desde luego, también es cierto que dichas posturas pueden ser verdaderamente absurdas, o sólo serlo en apariencia, pues a veces cobran sentido debido a intereses ideológicos ocultos que las respaldan.

En todo caso, la perspectiva hermenéutica analógica considera que ambas situaciones, antes y después, podrán ser ciertamente diferentes, pero no de manera absoluta. Hay algo que permanece y algo que cambia. No es prudente quedarse en la situación pasada (univocismo, absolutismo) y tampoco resaltar sólo lo nuevo, como si lo anterior ya no existiera (equivocismo, relativismo, contextualismo). La problemática nacional e internacional previa a diciembre de 2019 persiste, sólo que ahora se añade la nueva problemática ocasionada por la Covid-19 y sus consecuencias. Esto nos lleva a hablar del otro protagonista de nuestra reflexión.

El cambio climático

Previo a la problemática derivada de la Covid-19, seguíamos inmersos en el contexto de la presencia cada vez más amenazante del cambio climático, debido no sólo a causas naturales, sino, sobre todo, a la intervención humana, a nuestro modo de producción y consumo energético, que genera una alteración climática global y que ya está provocando serios impactos tanto en la Tierra, como en los sistemas socioeconómicos.[5]

Como afirma la organización internacional *Greenpeace* en su página electrónica, "el cambio climático constituye la mayor amenaza medioambiental a la que se enfrenta la humanidad [...] Es el mal de nuestro tiempo y sus consecuencias pueden ser devastadoras si no reducimos drásticamente la dependencia de los combustibles fósiles y las emisiones de gases de efecto invernadero".[6]

El quinto Informe de síntesis del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, publicado en noviembre de 2014, afirma que, de no frenarse, "el cambio climático hará que aumente la probabilidad de impactos graves, generalizados e irreversibles en las personas y los ecosistemas. Sin embargo, existen opciones para la adaptación al cambio climático y con actividades de mitigación rigurosas se puede con-

[5] Aunque el cambio climático es un proceso normal en nuestro planeta, el problema es que se ha incrementado rápidamente por la acumulación de gases de efecto invernadero en la atmósfera, emitidos por actividades humanas. *Vid.* María José Cárdenas (comp.), *México ante el cambio climático. Evidencias, impactos, vulnerabilidad y adaptación,* México, Greenpeace México, p. 2.

[6] Greenpeace, *Cambio climático* [en línea], 2022, https://es.greenpeace.org/es/trabajamos-en/cambio-climatico/

seguir que los impactos del cambio climático permanezcan en un nivel controlable".[7]

Ahora bien, siguiendo nuestra perspectiva hermenéutica, hay que contextuar adecuadamente el cambio climático.

Esta problemática forma parte del contexto mayor de la búsqueda de una vida humana digna y justa que, por ejemplo, desde el paradigma de los derechos humanos fundamentales reconocidos por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) desde 2015, se plantea a la luz de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de la Agenda 2030 de la ONU, en la medida en que los ODS 13 "Acción por el clima" tiene justamente como estrategia "adoptar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus efectos".[8]

Como subrayaba el actual secretario General de la ONU, António Guterres, en el Informe de los objetivos de desarrollo sostenible 2020, antes de la pandemia de la COVID-19, los progresos respecto de los ODS continuaban siendo desiguales y no estaban bien encauzados para cumplir con dichos objetivos para 2030.[9]

Pero ahora, debido a la COVID-19, una crisis sanitaria, económica y social sin precedentes, amenaza las vidas y los medios de subsistencia, lo que dificulta aún más su logro. En ese sentido:

> Lejos de socavar los fundamentos de los ODS, las causas originales y los efectos desiguales de la COVID-19 demuestran precisamente por qué necesitamos la Agenda 2030, el Acuerdo de París sobre el Cambio Climático y la Agenda de Acción de Addis Abeba, y subrayan la urgencia de su implementación [...] Al iniciar este Decenio de Acción para la realización de los ODS, hago un llamamiento a renovar la ambición, la movilización, el liderazgo y la acción colectiva, no sólo para vencer la COVID-19, sino para recuperarnos de una manera mejor y conjunta, para así poder ganar la carrera contra el cambio climático, abordar decididamente la pobreza y la desigualdad, empoderar verdaderamente a todas las mujeres y niñas y crear sociedades más inclusivas y equitativas en todas partes. [10]

---

7 Ministerio para la transición ecológica y el reto demográfico, *Qué es el cambio climático* [en línea], Madrid, 2014, https://www.miteco.gob.es/es/cambio-climatico/temas/cumbre-cambio-climatico-cop21/el-cambio-climatico/

8 Organización de las Naciones Unidas, *Objetivos de desarrollo sostenible* [en línea], 2020, https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/climate-change-2/

9 *Idem.*

10 *Ibidem,* p. 4.

Como señala el informe citado, la crisis climática continúa mientras la comunidad mundial rehúye del compromiso pleno que es necesario para revertirla. Pero si no se actúa de manera inmediata y contundente, los efectos catastróficos del cambio climático serán mucho peores que la propia pandemia.

Los gobiernos y las empresas deberían aprovechar las lecciones aprendidas y las oportunidades derivadas de esta crisis para *1)* acelerar las transiciones necesarias, *2)* lograr lo establecido en el Acuerdo de París —limitar el calentamiento global a 1.5 °C— y en el Marco de Sendai 2015-2030 —establecer estrategias nacionales y locales de reducción del riesgo de desastres—, *3)* reducir el riesgo de desastres, *4)* redefinir nuestra relación con el medio ambiente y *5)* hacer cambios sistémicos y transformaciones con el fin de convertirnos en economías y sociedades con bajas emisiones de gases de efecto invernadero y resilientes al clima.[11]

Como se propuso en el Diálogo mexicano de Talanoa,[12] es cierto que en nuestro país ha estado presente el tema del cambio climático. Se han planteado diversas metas al inicio de distintas administraciones, pero al no cumplirse o no cumplirse del todo, se han renovado una y otra vez (se decía que el pico de emisiones sería en 2018, hoy se habla de 2026).

Ya no es momento de seguir postergando promesas, sino de consolidar una estrategia coordinada, que de fondo y de manera continua atienda la problemática, pese a las diferentes administraciones, y sin dejar la responsabilidad de afrontar el cambio climático ni, menos aún, el cambio ambiental global sólo en manos de las estructuras gubernamentales.[13]

En México cada vez es más urgente un gran diagnóstico participativo que se construya entre la academia, los tomadores de decisiones, los practicantes (sector privado) y la sociedad en general.

Se necesita coproducir conocimiento para la toma de decisiones y mecanismos distintos para trabajar conjuntamente, reconociendo que hay diferentes capacidades y espacios de incidencia, pues, incluso aquellas medidas perfectamente diseñadas, difícilmente tendrán un impacto importante a mediano y largo plazo si no son apropiadas o cada vez más incluyentes por la mayoría de los actores sociales, lo que supone que tales medidas sean atractivas, deseables y factibles.

Asimismo, está el reto de construir una agenda de acción común frente a una realidad cambiante y diversa. Al respecto, la *gobernanza* es relevante

[11] *Ibidem,* pp. 50-51.

[12] Gian Carlo Delgado Ramos, Maryke van Staden y Edgar Villaseñor Franco (coords.), *Diálogo Mexicano de Talanoa*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2018.

[13] *Ibidem,* p. 43.

para que se identifiquen mejor las prioridades, las estrategias, los intereses y las estructuras de poder presentes, así como costos y beneficios asociados a tales o cuales ejercicios de construcción de lo deseable y de lo importante según la noción de *calidad de vida*. Es decir, de modelos o paradigmas de vida humana digna que, por supuesto, conllevan la preservación del entorno natural.

Por todo ello, la crisis climática abre la posibilidad de plantear nuevos paradigmas de vida humana digna, de evaluar crítica y reflexivamente nuestro presente y nuestro pasado y de proponer caminos transitables y realistas hacia otro mundo y otra sociedad más humana, justa y solidaria. En ese sentido, la Agenda 2030 y los ODS son estrategias para alcanzar una vida humana digna, cuyo paradigma de fondo son los derechos humanos de todas las personas reconocidos por la ONU. Con base en ese modelo se estructuran los ODS y sus estrategias.

En cuanto al cambio climático, hay que decirlo también análogamente respecto de la Covid-19; es decir, hay que contextualizar para comprender. Ubiquemos a la pandemia en el contexto de los ODS referentes a la salud (ODS 3 y los relacionados directamente con éstos), como parte de ellos y no a un lado ni por encima ni aisladamente[14] y contextualicemos sin planteamientos univocistas, como si la Covid-19 fuera una gripa más, pero tampoco equivocistas, como si la ciencia y la tecnología anteriores no sirvieran de nada.

Otra articulación entre el cambio climático y la Covid-19 consiste en su fundamento humano: en efecto, aunque siendo fenómenos muy distintos, ambos son producto de la intervención técnica y tecnológica humana, y ambos acarrean graves consecuencias socioeconómicas y culturales a nivel mundial. La Covid-19 nos ha obligado a cambiar gran parte de nuestro *modus vivendi*, pero el cambio climático será mucho más riguroso y extremo. Tal vez no nos deje la oportunidad de cambiar.

De hecho, la actual enfermedad de Covid-19 nos ha hecho entrar a la fuerza en una nueva cultura, con nuevas prioridades, nuevas valoraciones, nuevas formas de praxis (interacción) y de *poiésis* (producción). La crisis climática no parece tener aún el mismo impacto y, sin embargo, tenemos que ganarle la carrera para que no nos suceda como con la de Covid-19.

Una coyuntura más entre estos fenómenos es la diversidad de formas en que surgieron y en que se ha respondido a ellos: más allá de la responsabilidad humana en la creación del nuevo virus, su transmisión y la pandemia mundial consecuente fueron algo imprevisible, como las consecuencias ya conocidas: mortandad, carencias sanitarias, entre otros. Por otra parte, el cambio climático es totalmente previsible, y las consecuencias de no hacerle

[14] Organización de las Naciones Unidas, *Objetivos de desarrollo sostenible…*

frente de manera pertinente y eficaz serán mucho peores que las de la pandemia. ¿Pero qué se está haciendo realmente? ¿Qué se va a hacer?

La pandemia ha sido una oportunidad para pasar a una auténtica cultura bioética, de la que hablaremos en un momento más. Desde ese horizonte, el cambio climático es también otra oportunidad de cambio auténtico; ¿la aprovecharemos?

Hacia una cultura bioética

Todo lo anterior nos lleva a hablar de la necesidad de una auténtica cultura bioética[15] de la que ya se ha hablado hace tiempo, pero sin precisar del todo dicha expresión; pues al utilizarla, no resulta clara la relación entre la bioética concebida como disciplina y la bioética concebida como movimiento internacional, como movimiento sociocultural ciudadano o como conjunto de presupuestos y expectativas en el ejercicio de la profesión de la salud.[16]

Primero, precisemos los conceptos de *bioética* y de *cultura*, para construir una articulación adecuada entre ambos.

Comprendemos a la bioética como la subdisciplina filosófica de carácter racional, crítico y reflexivo que busca interpretar las acciones humanas y situaciones concretas, así como hábitos y costumbres socioculturales que afectan la vida en el planeta, a partir de datos sistematizados científica, dialógica e interdisciplinarmente, desde una perspectiva plural y laica, para valorar dichos datos éticamente y proponer acciones al respecto con sentido integral de justicia y solidaridad.[17]

Por su parte, la cultura es la forma de vida de los distintos pueblos, etnias o grupos sociales particulares,[18] por medio de la cual el ser humano se adapta a la naturaleza y adapta a sí la naturaleza, en un haz de significaciones diversas y complementarias (vitales, psicológicas, económicas, epistémi-

[15] Ángel del Moral, "Reflexión, praxis y vida. Hacia una cultura bioética", en Mauricio Beuchot y Ángel del Moral, *Reflexiones sobre bioética y ecología. Una visión hermenéutica*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2020, pp. 85-99.

[16] Isabel Luengas, Dafna Feinholz y Guillermo Soberón, "Características de la bioética", *Debate bioético*, México, año 1, núm. 2, 2007, pp. 5-25; Antonio Casado da Rocha y Cristian Saborido, "Cultura bioética y conceptos de enfermedad: el caso House", *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*, Madrid, núm. 42, 2010, pp. 281-282.

[17] Ashley Montagu, *Homo Sapiens: dos millones de años sobre la tierra*, Madrid, Guadiana, 1972, pp. 145-146; Á. del Moral, "Bioética, razón cordial y hermenéutica analógica", en Luis Eduardo Primero Rivas (coord.), *Nuevos desarrollos de la hermenéutica analógica en la filosofía contemporánea*, México, Torres y Asociados, 2018, p. 35.

[18] Á. del Moral, *Hacia un diálogo entre encuentros. Pistas para una hermenéutica analógica de la interculturalidad*, Aguascalientes, Universidad Autónoma de Aguascalientes-Universidad de Guanajuato, 2013, pp. 319, 323.

cas, éticas, estéticas, religiosas y sociopolíticas). Asimismo, es creadora de sentido y, en un proceso dinámico, abarca bienes materiales, espirituales, valores y normas.

Articulación entre la bioética (subdisciplina filosófica) y la cultura (forma de vida)

Por ejemplo, Eduardo Rodríguez Yunta[19] afirma que la bioética se puede comprender en tres sentidos como formas históricas de su desarrollo social:

1) Como disciplina académica. Se estudia en las universidades, posee una serie de contenidos y métodos y se discute en congresos y encuentros internacionales.
2) Como método interdisciplinario de toma de decisiones. Se usa en comisiones, comités de ética y foros nacionales e internacionales.
3) Como movimiento mundial a favor de la vida y del medio ambiente. Compromete a asociaciones y organizaciones solidarias y de beneficencia que defienden la preservación del medio ambiente y la vida sobre la tierra, incluida la humana.

Por mi parte, puedo añadir otra forma: la bioética como auténtica forma de vida, pues está presente en las diversas articulaciones o elementos estructurales de toda cultura, como la dimensión vital-biológica, psicológica, económica, epistémica, ética, estética, religiosa y sociopolítica.

Desde dicha perspectiva, se puede comprender el concepto de *bioética* como una noción análoga, que se usa en muchos sentidos, por lo que admite un sentido propio y sentidos derivados:

- En sentido propio: bioética como disciplina ético-filosófica de orden teórico-práctico.
- En sentido derivado (análogo):
  - — Bioética como praxis deliberativa, en los comités e instituciones, tanto gubernamentales, como privados y ciudadanos.
  - — Bioética como forma de vida (cultura) y como movimiento a favor de la vida humana digna.

[19] Eduardo Rodríguez Yunta, "Temas para una bioética latinoamericana", *Acta Bioethica*, Universidad de Chile, Santiago, vol. 15, núm. 1, 2009, p. 89.

Así es como se vincula la bioética cultural con la idea potteriana de una bioética global, concebida de manera integral[20] y abierta a los diversos ámbitos culturales. También nos vincula con la visión de Fritz Jahr,[21] referente a su concepción de la bioética como la asunción de que existe una obligación moral no sólo frente a los humanos, sino frente a todos los seres vivos, de mano de su imperativo bioético: ¡Respeta a todo ser vivo como fin en sí mismo, y trátalo coherentemente en tanto sea posible!

Incluso, nos vincula con el principio de responsabilidad, a lo que Hans Jonas (1903-1993) formuló de varias maneras en su famoso texto de 1979:

- Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la tierra.
- Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida.
- No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la tierra.
- Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre. [22]

La noción de *cultura bioética* es más cercana al proyecto de interculturalidad que al reductivismo de una mera situación multicultural, como sucede a menudo en la praxis de los comités, así como en el día a día de las relaciones interpersonales. La perspectiva interdisciplinar y dialógica de la bioética se expresa en una praxis deliberativa y responsable en los diversos comités de ética y de bioética, susceptible de ser asumida poco a poco, de manera proporcional, análoga, por la sociedad, en la resolución de sus conflictos y problemas cotidianos. Así es posible hablar de la bioética tanto a nivel cultural, como metodológico y como un paradigma de racionalidad interdisciplinar. Hay ejemplos de que el proceso anteriormente descrito es viable, aunque también los hay de muchas áreas de oportunidades.

Un caso paradigmático del primer tipo es la situación sanitaria ocasionada por la necesidad de transfusión de sangre a algún miembro de la comunidad religiosa de los Testigos de Jehová. Ésta ha provocado muchos

[20] Van Rensselaer Potter, *Global Bioethics. Building on the Leopold Legacy*, East Lansing, Michigan State University Press, 1988.

[21] Fritz Jahr,"Wissenschaft vom Leben und Sittenlehre. Alte Erkenntnisse in neuem Gewande", *Die Mittelschule. Zeitschrift für das gesamte mittlere Schulwesen*, Halle, vol. 40, 1926, pp. 604-605; "BioEthik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze", *Kosmos: Handweiser für Naturfreunde*, Stuttgart, vol. 24, núm. 1, 1927, pp. 2-4.

[22] Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995, p. 40.

problemas y dilemas, cuyo análisis y discusión interdisciplinar han construido nuevas formas de valorar, actuar e interactuar. Y algo similar podríamos decir con la pandemia.

Un caso correspondiente al área de oportunidades se refiere más bien a la práctica actual de nuestros comités desde una vertiente doble. Por un lado, el ejercicio, por parte de la dirección y administración de las instituciones de salud, de cierto paternalismo que no se siente cómodo con la presencia de los comités ni es consciente de su necesidad e importancia, por lo que termina relegándolos a un papel secundario en su dinámica interna. Por otro lado, en cuanto al funcionamiento interno de los comités, es imprescindible para los bioeticistas asumir el contexto plural, multicultural, laico y raciotecnológico, y dejar de habitar intencionalmente en el pasado de manera fundamentalista (lo que no significa olvidar ni rechazar, sino actualizar de manera pertinente lo recibido por la tradición), para ejercer responsablemente la praxis bioética.

Se puede formar parte de un comité de ética de la investigación o de bioética hospitalaria, pero no cumplir verdaderamente con sus propósitos si no se es capaz de prestar atención al nuevo contexto histórico-cultural, además del contexto concreto de cada institución y situación. Lo que nos hace bioeticistas no es formar parte de un comité ni sólo la formación recibida, sino hacer vida y realidad una nueva interpretación de la ética. Se trata, pues, tanto de las instituciones, como de los integrantes de los comités, es decir, de contextualizarse.

Al respecto, una auténtica cultura bioética debe ir más allá del ámbito universitario, hospitalario y de investigación para "despertar en los individuos y en la sociedad la necesidad de un desarrollo moral consciente y creciente, y enfrentar de una manera racional y fundamentada las situaciones de incertidumbre que conllevan el desarrollo social y la aplicación de los avances científicos y tecnológicos".[23]

Todo ello significa promover la participación del mayor número de actores en la discusión ordenada y racional de temas del orden de políticas públicas, práctica de los comités, atención de la salud, entre otros. Asimismo, fomentar una actitud responsable por parte de los ciudadanos, los profesionales, los directivos y los gobernantes a fin de considerar las consecuencias de sus acciones y decisiones, y el interés y compromiso por la dignidad, la autonomía y los derechos humanos de las personas, de manera que se establezca una relación distinta entre ciudadanos organizados en diferentes ins-

[23] I. Luengas, D. Feinholz y G. Soberón, *op. cit.*, pp. 6-7. *Vid. Programa de acción específico 2007-2012. Estrategia para el fomento de la cultura bioética* [en línea], México, Secretaría de Salud-Comisión Nacional de Bioética, 2008, p. 19. http://www.conbioetica-mexico.salud.gob.mx/descargas/pdf/publicaciones/docutec/pae.pdf

tancias y el Estado, mediada por la democracia, el derecho, la responsabilidad, el respeto y la razón.

Lo anterior implica una competencia en la praxis de procesos de deliberación, cuyo conjunto social busca dilucidar cuestiones referentes al significado de calidad de vida, muerte, salud y enfermedad para definir con prudencia y responsabilidad lo correcto y lo incorrecto en situaciones dadas, en un clima de tolerancia y pluralidad.

Por otra parte, es claro que una cultura bioética significa que el respeto a la vida no puede expresarse sólo en términos biológicos o sanitarios (nacimiento, desarrollo, muerte), sino que debe aspirar a una coordinación con todo mecanismo e institución que la posibiliten, ya sea de orden económico, político —estatal o ciudadano—, educativo, jurídico, social, familiar o religioso, desde una relación interdisciplinar y dialógica. También significa permear y transformar, por medio de dichas instituciones, la propia forma en que el ser humano se concibe y se relaciona consigo mismo, con los demás seres humanos, con los demás seres naturales y cósmicos y con el fenómeno contraparte de la vida, a saber, la muerte y el más allá de la muerte.

Conclusiones

En un primer momento, podemos subrayar la importancia e incluso la necesidad de que la bioética, como subdisciplina filosófica cuya función es comprender, reflexionar, fundamentar y evaluar, vaya más allá a través de una praxis bioética de orden deliberativo en las diversas instituciones sociales (del ámbito del cuidado de la salud y de la investigación, así como de orden económico, político, ciudadano), en forma cercana a la intuición de Hannah Arendt, mediante la presencia de auténticos espacios deliberativos, de humanización y de recreación de la humanidad.[24] Este proceso ha de prolongarse en una verdadera presencia cultural de principios, capacidades y actitudes compartidas socialmente, que propicien dinámicas nuevas de praxis social y que redunde, incluso, en una mejor práctica de la bioética deliberativa y en un mayor acercamiento con su dimensión crítica y reflexiva.

Otro aspecto importante de la cultura bioética, vinculado a la situación de multi o interculturalidad se refiere a su carácter laico, como actitud de respeto hacia manifestaciones diversas de relación con el fenómeno de la muerte y el más allá de ella o, explícitamente, de relación con lo sagrado y el sentido que pueda otorgar a la vida humana.

Asimismo, se halla implicada una relación dialógica entre la denominada *cultura tecnológica actual* y otras culturas diferentes, tradicionales, que

[24] Hannah Arendt, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009, pp. 188-266.

ofrecen modelos de vida auténticamente humanos y dignos. La relación dialógica en tanto que existe el riesgo permanente de *absolutizar* una forma de cultura sobre las demás o de hacerlas relativas equívocamente, olvidando el horizonte de sentido que consiste en una vida humana digna e integral —y no en sus mediaciones tecnológicas, científicas, económicas, políticas o religiosas—, como se ha dicho.

En fin, desde el punto de vista concreto de las personas, una cultura bioética no implica sólo un tipo específico de formación, sino además el desarrollo o potenciación de todo un abanico de capacidades: actitud de apertura y respeto, capacidad de diálogo, conocimientos de orden interdisciplinar, humildad respecto de los demás expertos en sus materias, humildad en lo tocante a una falsa superioridad de la bioética reflexiva referente a la bioética práctica y la bioética vivida y humildad en el sentido de una interdependencia respecto de otros bioeticistas, otros profesionistas y otras personas. En otros términos, una conversión, una nueva manera de comprender, evaluar y actuar.

EPISTEMOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA ANALÓGICAS EN EL MARCO DEL REALISMO POÉTICO

ANALOG EPISTEMOLOGY AND ANTHROPOLOGY WITHIN THE FRAMEWORK OF POETIC REALISM

Gabriel Astey*

RESUMEN Se describe el estatus ontológico del pensamiento de Mauricio Beuchot poniendo en diálogo a la hermenéutica analógica (HA) con el neorrealismo de Maurizio Ferraris. Así mismo, se describe la posición epistemológica realista moderada beuchotiana mediante el análisis de los instrumentos retóricos de la HA. Por último, se explora el alcance antropológico de la HA a la luz de la filosofía de la desmesura de Jean-Luc Marion.

ABSTRACT This paper tackles the ontological status of Mauricio Beuchot's philosophical thought by means of a dialogue between his Analogical Hermeneutics and Maurizio Ferraris's New Realism. In addition, Beuchot's epistemological position (moderate realism) is described through the analysis of the rhetorical devices of Analogical Hermeneutics. Finally, the anthropological scope of Analogical Hermeneutics is explored in light of Jean-Luc Marion's Theory of Saturated Phenomena.

*Departamento Académico de Lenguas, Instituto Tecnológico Autónomo de México, México.

Palabras clave
Realismo analógico, realismo poético, metáfora, metonimia, fenómeno saturado

Keywords
Analogic realism, poetic realism, metaphor, metonymy, saturated phenomenon

Desde sus albores como propuesta filosófica, la hermenéutica analógica (HA) ha abierto un espacio metodológico que parece su lugar natural, pues busca constituirse no sólo como instrumento interpretativo de las ciencias humanas o como arte de situar al texto en su contexto, sino también como pensamiento de orden ontológico.

Hermenéutica analógica y realismo poético

Ya en el *Tratado de hermenéutica analógica*, Beuchot escribe: "una de las primeras cosas que pide un modelo de hermenéutica analógica [...] es su fundamento posible, esto es, la relación de la hermenéutica con la ontología, para que pueda hablarse de su referencia [...] de su posibilidad de verdad, de su capacidad de generar interpretaciones verdaderas".[1]

Entonces, la HA no limita como parte de sus tareas el proponer como criterio de verdad interpretativa de los textos una racionalidad analógica apartada de las aporías a las que se llega por las rutas del univocismo y del equivocismo ni a fortalecer ese criterio por la vía del consenso de una comunidad de intérpretes o de una tradición. Si bien la HA realiza esas prácticas, también es cierto que el pensamiento de Mauricio Beuchot se ha esmerado en fundar su ética y política hermenéuticas en una ontología:

> La analogía exige la ontología. Porque la analogía es orden y la metafísica es la que tiene como propio ordenar. A partir del orden del decir y del orden del conocer se desemboca necesariamente en el orden del ser. Y es precisamente la analogía la que nos hace abordar no sólo el sentido de un texto, sino el sentido del ser, sobre todo, el sentido del ser humano, *i. e.* de la vida humana; se hace desde un punto de vista primeramente antropológico, pero no se puede evitar —a nuestro modo de ver— una conexión con la ontología.[2]

[1] Mauricio Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación,* México, Universidad Nacional Autónoma de México-Ítaca, 2000, p. 114.

[2] *Ibidem*, p. 115.

En los últimos años, las publicaciones de Beuchot que enfatizan la vocación ontológica de la HA se han incrementado; tal es el caso del *Manifiesto del nuevo realismo analógico,*[3] del volumen *Ontología y poesía en el entrecruce de la hermenéutica y la analogía,* y también de los ensayos reunidos en *Metafísica poética*. Estos libros enriquecen con nuevas reflexiones ideas que ya se encuentran en el *Tratado* y, al mismo tiempo, corroboran que el autor no ha dejado de pensar que el espacio de engarce entre la hermenéutica y la ontología es la antropología filosófica. Específicamente, una antropología según la cual la aptitud del ser humano para dotar de significado a la realidad —con los fines de orientarse y asentarse en ella, así como de comunicarse y convivir con sus congéneres— desemboca en una institución que solidariza al lenguaje con la acción: la retórica.

Por lo que toca a la teoría del lenguaje que propone, la HA no sólo abreva en una tradición que se remonta a Aristóteles, para fluir desde el estagirita hacia el presente por el cauce de la filosofía cristiana medieval y, más cerca de nosotros, por el delta del pensamiento romántico,[4] sino que Beuchot también admite un postulado de la lingüística positiva, heredado, por medio de Paul Ricœur, Kruszewski, De Saussure y Jakobson, según el cual los dos principios arquitectónicos que gobiernan la elaboración del discurso son la similaridad y la contigüidad o, en otras palabras, la metáfora y la metonimia.

Ahora bien, dada esta convergencia de la hermenéutica, la ontología y la antropología, y dado que manifiesta una posición epistemológica realista, es relevante hacer notar que, en los últimos tiempos, Beuchot ha escrito mucho en aras de especificar su realismo analógico en un realismo poético, cuyo sentido y componentes enuncia así: ¿Qué entendemos por *realismo poético*? Es un realismo del conocimiento y de la praxis, pero que tenga la apertura de la poesía, dando cabida a lo ideal o lo utópico. Por ello, es un realismo no sólo de la referencia, sino también del sentido, porque esas cosas son las que le dan sentido; el símbolo no solamente da qué pensar, sino qué vivir.[5]

Ya el diálogo *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil,* sostenido por Beuchot, Vattimo y Velasco, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México en noviembre de 2004, per-

---

[3] Escrito al alimón con el filósofo argentino José Luis Jerez. Los textos que comento y cito en estas páginas son de la pluma de Beuchot.

[4] *Vid.* M. Beuchot, "La teoría del lenguaje", *Ensayos marginales sobre Aristóteles*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, pp. 11-26; "Hugo de San Víctor. La tensión entre el sentido literal y el simbólico", *La hermenéutica en la Edad Media*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, pp. 69-90; "Hölderlin y la búsqueda del infinito", *Metafísica poética*, México, Academia Mexicana de la Lengua, 2015, pp. 49-62.

[5] M. Beuchot, *Metafísica poética*, p. 94.

mite apreciar con claridad la adhesión del filósofo mexicano al realismo epistemológico. En aquella ocasión, Vattimo se preguntaba: "¿Qué hacer, pues, con la hermenéutica analógica? Intentar darle una dimensión ontológico-heideggeriana, más que un horizonte objetivista-metafísico."[6] A lo que Beuchot respondía:

> La hermenéutica analógica no pretende volver a esas ilusiones de objetividad plena o, por lo menos, fuerte que tuvo buena parte del pensamiento en la modernidad, tanto filosófico, como científico; se trata de evitar esa tentación, que impregnó la cultura en los años próximos pasados. Eso fue peculio de la hermenéutica unívoca o univocista, y no hay marcha atrás. Pero la hermenéutica analógica tampoco puede abandonarse al subjetivismo y al relativismo que vemos en muchas de las corrientes contemporáneas, que ya rayan en un escepticismo y un nihilismo demasiado fuertes y disolventes.[7]

Aproximadamente una década más tarde, Maurizio Ferraris se pronunció contra la disolución de lo real "inenmendable"[8] —tendencia epistemológica imperante en las filosofías posmodernas— en su *Manifiesto del nuevo realismo*, un libro de cuyo título hacen eco[9] Beuchot y Jerez en su *Manifiesto del nuevo realismo analógico*.

En concordancia con Beuchot, Ferraris exige un fundamento ontológico mínimo para la epistemología, en la medida en que "*Ontología* significa simplemente que el mundo tiene sus leyes, y las hace respetar, no siendo la dócil colonia sobre la que se ejercita la acción constructiva de los esquemas conceptuales. En este punto, el error de los posmodernos se apoyaba en la falacia del ser-saber, esto es, en la confusión entre ontología y epistemología, entre lo que hay y lo que sabemos a propósito de lo que hay".[10]

---

[6] M. Beuchot, Gianni Vattimo y Ambrosio Velasco, *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 38.

[7] *Ibidem*, p. 53.

[8] "Propongo definir este carácter fundamental de lo real 'inenmendabilidad': el hecho de que lo que está frente a nosotros no puede ser corregido o transformado a través del mero recurso a esquemas conceptuales, al revés de lo que ocurre en la hipótesis del construccionismo. Pero esto no es sólo un límite, sino también un recurso. La inenmendabilidad nos señala, en efecto, la existencia de un mundo externo no respecto a nuestro cuerpo [que es parte del mundo externo], sino respecto de nuestra mente y, más exactamente, respecto de los esquemas conceptuales con los que tratamos de explicar e interpretar al mundo." *Vid.* Maurizio Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo,* Santiago, Adriana Hidalgo, 2012, p. 49.

[9] Pese a la posterioridad editorial del *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, no hay que olvidar que la precaución de la HA contra el construccionismo epistemológico "fuerte" del *pensiero debole* permea ya el diálogo con Vattimo (2004), y puede remontársele hasta 1997, cuando menos. *Cfr.* M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 99-104.

[10] M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, p. 29.

Ahora bien, en tanto que el italiano enfatiza en su argumentación la nocividad epistemológica que resulta de extender la falacia del ser-saber del plano de los entes culturales al de los entes naturales,[11] Beuchot acentúa el carácter analógico de la mediación entre los esquemas conceptuales de la mente y esa realidad independiente que se busca conocer:

> Este realismo analógico sostiene que hay una realidad independiente de la mente. Sin embargo, no es captada de manera directa e inmediata; hay una mediación hermenéutica, es decir, interpretativa, que participa de la cultura que tenemos [...] Hay una participación proporcional, analógica, en la que algo pone la realidad y algo pone nuestra mente [...] Así tenemos algo ontológico, además de algo epistemológico. Este realismo analógico es la combinación o conjugación de algo ontológico, que existe como tal, pero se capta como algo epistemológico, es decir, por la mediación de la mente.[12]

Por lo que toca a esa realidad independiente e impermeable a las tentativas rectificadoras de la mente, vale la pena distinguir bien el concepto que tiene de ella cada uno de estos realismos. En el de Ferraris, la noción de inenmendabilidad fija un límite entre la realidad encontrada y la realidad representada, en virtud de cual hay que concebir dos protocolos epistemológicos diferentes, con sus correspondientes objetos por conocer:

> Esta epistemología tiene un valor diverso dependiendo de si se refiere a objetos naturales o sociales. Con respecto a los primeros, la epistemología ejerce una función puramente *reconstructiva*, limitándose a tomar razón de algo que existe independientemente del saber. Con relación a los objetos sociales, en cambio, la epistemología posee un valor *constitutivo* [...] Se trata de una operación performativa y no sólo constatativa, como ocurre en referencia a los objetos naturales.[13]

Solidaria de esta distinción, la noción ferrariana de *documentalidad* o *inscripción de los objetos sociales* constituye otro aspecto del límite epistemológico entre la realidad encontrada y la representada:

[11] "En el momento en que asumimos que los esquemas conceptuales tienen un valor constitutivo con respecto a cualquier tipo de experiencia, entonces, con un paso sucesivo, podremos aseverar que tienen un valor constitutivo con respecto a la realidad [...] A este punto, con una plena realización de la falacia del ser-saber, lo que hay resulta determinado por lo que sabemos de éste. *Ibidem,* p. 35.

[12] M. Beuchot y José Luis Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, Neuquén, Círculo hermenéutico, 2012, pp. 73-74.

[13] M. Ferraris, *Manifiesto del nuevo realismo*, p. 83. Las cursivas son mías.

> En mi propuesta, la ley constitutiva de los objetos sociales es *Objeto = Acto Inscrito*. Vale decir que un objeto social es el resultado de un acto social [capaz de involucrar por lo menos a dos personas, o un instrumento y una persona] que se caracteriza por quedar registrado en un pedazo de papel, en un archivo de computador o sólo en la cabeza de las personas implicadas en el acto. Lo que propongo bajo el título de la "documentalidad" es así un "textualismo débil" [que es también un "construccionismo débil"]: débil porque supone que las inscripciones son decisivas en la construcción de la realidad *social,* pero, contrariamente de lo que se puede definir como "textualismo fuerte" practicado por los postmodernos, excluye que las inscripciones sean constitutivas de la realidad *en general*.[14]

La HA admite la trascendencia de una realidad independiente respecto de la mente; con todo, su mayor interés consiste no tanto en separar los planos ontológicos de lo real natural y de lo real social, como en definir el vínculo analógico entre ontología y epistemología tal como se establece entre los objetos de la cultura y sus interpretaciones. Esto no quiere decir que Beuchot rechace o desconozca la inenmendabilidad de la naturaleza, sino, más bien, que afirma esa inenmendabilidad, incluso en el caso de los productos textuales humanos. En otras palabras, la HA admite, a su manera, la documentalidad ferrariana, en el sentido de que juzga como punto de partida de la actividad cognoscitiva (hermenéutica) una intención textual, que no es otra cosa que una inscripción material y sígnica que registra (aunque no sólo haga esto) una intención autoral y la ofrece a las intenciones de lectura de los intérpretes del texto, para las que no es válido desentenderse de las marcas o trazos textuales que documentan la intención del autor.[15]

En este orden de ideas, el realismo analógico tiene un sentido poético fundamental, que vehicula la relación de isomorfismo[16] entre ontología y epistemología. Este isomorfismo se manifiesta, del lado de la epistemología, como una praxis retórica que también puede llamarse *poética* (en más de un sentido), porque además del componente semántico de la elocución,

[14] *Ibidem*, p. 78. Las cursivas son de Ferraris.

[15] "Se busca la *intentio auctoris*, famosa en la exégesis medieval. Ciertamente, interviene la *intentio lectoris*, como la llama Umberto Eco, pero la *intentio textus* —por así llamarla—, híbrida de las dos, recoge preponderantemente la del autor y, supeditada a ella, la del lector, la cual sí enriquece, pero no al punto que se pueda tomar la libertad de distorsionarla." M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 53.

[16] "Recibimos la realidad, pero también ponemos condiciones de captación por nuestra parte. Es una especie de isomorfismo el que se da entre nuestras capacidades cognoscitivas y lo que captamos de la realidad. Y el isomorfismo es otro nombre de la analogía". M. Beuchot, *Senderos de iconicidad. El resplandor de las imágenes*, México, Herder, 2016, p. 147.

también involucra a la invención de argumentos; pero, sobre todo, porque depende del uso de los tropos, específicamente, de la metáfora y de la metonimia. Por ello, dice Beuchot: "Me interesa señalar la relación que con este realismo guarda una hermenéutica analógica, la cual será su instrumento conceptual, ya que ésta se requiere para conservar en él lo *poético*, en el doble sentido que tiene *poiesis* de [a] producción o construcción y [b] de creación artística. *Poético*, que viene de *poiesis*, tendrá aquí ese doble sentido práctico y estético de operación y de invención".[17] Y agrega lo siguiente:

> La parte más realista de este realismo se carga sobre la referencia y la metonimia, ya que esta última es el camino lingüístico que conduce y saca hacia la referencia, la cual nos conecta con la realidad y, por ende, conserva el realismo necesario. La parte analógica o poética de este realismo se carga sobre el sentido y la metáfora. Sin embargo, no desconecta completamente la metáfora de la realidad y de la referencia, sino que, a semejanza de Ricœur, trata de hallar una referencia para la metáfora o una referencia metafórica.[18]

Aquí también se percibe que la distinción beuchotiana decisiva para definir el realismo analógico no es la que deslinda lo natural de lo social, sino la que contrapone y, al mismo tiempo, coordina las tareas epistémicas de la metonimia (hacia la referencia) y de la metáfora (hacia el sentido) en el trato cognoscitivo con las realidades de la cultura. En consonancia, el autor promueve legítimamente la estima por los instrumentos retóricos de la hermenéutica analógica, pues desea ampliar con ellos el horizonte de la teoría del conocimiento: "Este realismo poético, que parecería contradictorio en los mismos términos, no es más que la esperanza de abrir un poco más la epistemología contemporánea [...] Un realismo poético, pues, es realismo porque no pierde la referencia de las expresiones, y es poético porque trata de ampliarla hacia la creatividad basada en las analogías de la referencia, en referentes analógicos."[19]

Ante dicho panorama, está claro que especificar al realismo analógico como realismo poético implica proponer una regla que gobierne los valores epistémicos de la metáfora y de la metonimia y que defina la reciprocidad entre ambas figuras; pero esta regla también debe tener un alcance pragmático si busca satisfacer la exigencia epistemológica de responder a una realidad que trasciende a la mente. Por ello, la noción retórica que la HA se forma de la metáfora y de la metonimia excede su entendimiento conven-

[17] M. Beuchot y J. L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, p. 51.
[18] *Ibidem*, pp. 52-53.
[19] M. Beuchot, *Metafísica poética*, p. 95.

cional como accidentes semánticos del discurso. En otros términos, si estas dos figuras son los brazos operativos de la HA, en tanto que instrumento del realismo poético, ello debe entenderse a partir de la distribución de las tareas que realizan al interpretar un objeto cultural. Ahora bien, ¿cómo se reparten el trabajo de la interpretación analógica la metáfora y la metonimia? Para responder esa pregunta, primero es preciso distinguir las formas de la analogía.

La analogía, instrumento del realismo poético

El *Tratado de hermenéutica analógica* define cuatro clases de analogía, graduadas en una escala, cuyos extremos son la univocidad y la equivocidad semánticas. Si recorremos esta escala del primer extremo al segundo, notaremos que la analogía de desigualdad[20] reside en los linderos de lo unívoco; a continuación, encontraremos la de proporcionalidad propia:[21] en seguida, la de atribución[22] y, por último, en colindancia con lo equívoco, la de proporcionalidad impropia.[23]

Ahora bien, la lógica de esta escala no se explica solamente según las distintas relaciones semánticas que se dan entre ciertos términos dentro del rango de lo análogo (fronterizo con lo unívoco, por su límite mínimo, y con lo equívoco, por su límite máximo), sino que también depende de una relación entre el sentido y la referencia de aquellos términos, es decir, de una relación que extiende un puente desde la mención discursiva hacia el cumplimiento pragmático; esto último, en la medida en que la acepción de los términos se encuentra ligada al uso concreto de los enunciados que apuntan a una realidad trascendente a las palabras y al discurso.

---

[20] Analogía "que es casi univocidad, como cuando se dice 'cuerpo', ya que hay diversos tipos de seres corpóreos, unos más perfectos que otros, y esa palabra los significa o se les predica de manera desigual, pero cercana a la univocidad." M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, pp. 53-54.

[21] Analogía que "trata de recoger los diversos contenidos noéticos y los diversos sentidos del término con más igualdad, sin un analogado principal y otros secundarios, sino como una cierta democracia de sentido [...] Es una proporción múltiple o compleja en la que el modelo y criterio es una proporción simple, aquella por comparación con la cual las demás siguen siendo adecuadas." *Ibidem*, p. 55.

[22] Analogía "que consiste en que el sentido de un término se aplica o se atribuye de manera privilegiada a un analogado principal y de manera menos propia, a causa de él o por parecido con él, a los analogados secundarios. Como 'sano' se dice del organismo de modo primario, y, a causa de él o en función de él, se dice también del alimento, la medicina, el clima, la orina, etc." *Ibidem*, p. 54.

[23] Analogía llamada también "*trópica*, a saber: la metáfora, todavía muy próxima a la equivocidad [...] En la analogía metafórica predomina palpablemente la diversidad; pero es también semejanza, tiene su porción de igualdad; y por eso puede dar conocimiento y provoca *sinapsis* entre el concepto y el afecto". *Idem.*

Así, las formas de la analogía beuchotiana se ordenan gracias a la conjunción de dos relaciones conceptuales.[24] Por un lado, hay que decir que la interpretación de un término depende tanto más del uso referencial cuanto más unívoco es su sentido, porque, entonces, la remisión del término a lo real extralingüístico es poco problemática desde el punto de vista semántico (en otras palabras, porque la interpretación depende aquí de una correspondencia del término con un objeto hacia el que el propio término apunta y no de la elección de alguno de sus significados posibles). Por otro lado, también es preciso advertir que la interpretación de un término depende tanto menos del uso referencial cuanto más equívoco es su sentido, porque, entonces, la remisión del término a lo real es semánticamente más problemática. Dicho de otro modo, porque la interpretación depende aquí de una exploración conjetural del espectro de las acepciones semánticas del término, la cual condiciona la determinación referencial del mismo en la medida en que, de no emprenderse tal exploración, no se aclarará, en el horizonte de la referencia, la correspondencia más plausible entre el término y el objeto hacia el que se espera que apunte.

Consideremos una vez más la escala de la analogía. El camino que conduce la interpretación desde la univocidad, el plano de la referencia hacia la equivocidad y el plano del sentido comienzan con la analogía de desigualdad, en la que no es la variedad semántica del término, sino su variado empleo en actos de referencia a objetos de la misma clase (marcados por diferencias accidentales) lo que complica la labor hermenéutica. En seguida, tenemos el caso de la analogía de proporción propia, en el que la interpretación del término supone una equivalencia entre diversas clases en el plano de la referencia; por ello, el significado se decide dentro de un conjunto de posibilidades, formado según el criterio de la sinonimia; este criterio acentúa la igualdad dentro de la semejanza y así garantiza la equivalencia semántica.

La tercera forma de analogía, la atributiva, merece una inspección más detallada. Por una parte, esta analogía, como la segunda, decide la interpretación en el interior de un campo de posibilidades semánticas, pero lo hace —y en esto se distingue de la de proporción propia— según un criterio jerárquico de proximidad o contigüidad entre una de las acepciones del término (la acepción por antonomasia) y las demás, ordenadas según su distancia respecto de la primera. Ahora bien, en la analogía atributiva, la estimación de la distancia entre los significados del término está regulada por la estructura de lo real, como en el ejemplo del adjetivo *sano*, que se dice primeramente del organismo y sólo secundariamente de los factores con-

[24] Lo cual explica, aunque no exhaustivamente, este aserto del autor: "la analogía misma es análoga". *Idem.*

textuales reales en torno a él (dieta, farmacia, clima, entre otros). Esto último es relevante porque muestra que, aunque la analogía atributiva aleja a la interpretación del uso referencial unívoco de los términos, de hecho, reinserta el plano de la referencia en el del sentido, en razón de que la jerarquía de los significados analogados por atribución se explica por la contigüidad que existe entre referentes.

En cuanto a la cuarta, última y más equívoca forma de analogía, la de proporcionalidad impropia, se caracteriza por inducir a la interpretación a recuperar el criterio de la similitud (válido para la analogía de proporcionalidad propia) y a ligarlo con el de la contigüidad, porque ahora es más complejo el campo de las posibilidades semánticas en el que se mueve la conjetura hermenéutica: se trata del ámbito de la metáfora, en la que se da una semejanza entre dos relaciones semánticas, cada una de las cuales contiene dos términos vinculados por contigüidad. Pongamos un ejemplo: en el caso de un enunciado metafórico como "el mar, el mar, con su pistón azul",[25] el vocablo "pistón" remite por contigüidad al vocablo "motor", en tanto que la palabra "mar" se asocia, también por contigüidad, con la palabra "ola". Aclarado esto, puede verse que hay una similitud entre la relación de "pistón" con "motor" y la que tiene "ola" con "mar", de modo que es la semejanza entre tales relaciones (y no entre términos aislados) la que guía la interpretación de la metáfora.[26] Este mismo ejemplo es oportuno para entender a qué se refiere Beuchot cuando afirma que en la metáfora predomina palpablemente la diversidad, aunque tiene su porción de igualdad, pues resulta evidente que la semejanza entre el mar y un motor o entre una ola y un pistón es remota, y no se sostiene fuera del ámbito proporcional en el que logramos comparar el movimiento de los pistones del motor con el de las olas del mar.

Si retomamos la pregunta que formulamos antes, ¿cómo se reparten el trabajo de la interpretación analógica la metáfora y la metonimia en el horizonte del realismo poético?, podemos responder diciendo que la metáfora se identifica con la analogía de proporción impropia, la más abierta a la equivocidad entre las clases de analogía y la más inclinada hacia el polo lingüístico del sentido. Pero ¿qué hay de la metonimia? Podemos afirmar que se identifica con la analogía de atribución, en razón de que este tropo com-

[25] Del poeta brasileño Ferreira Gullar, *Plátanos podridos* (trad. Paula Abramo), vv. 127-128 [en línea], http://www.archivopdp.unam.mx/index.php/63-traducciones/traducciones/925-019-traducciones-ferreira-gullar

[26] Esta implicación de la contigüidad en la semejanza se puede ver también en el ejemplo aristotélico (Aristóteles, *Poética*, 1457b), según el cual las expresiones metafóricas "copa de Ares" y "escudo de Dionisio" no se dejan interpretar si se ignora la contigüidad típica que vincula a los dioses griegos con sus atributos emblemáticos.

parece en el discurso como una denominación oblicua —llamar *pincel* a un pintor, o *herida* a un proyectil, por ejemplo—, cuyo sentido se explica por las relaciones de contigüidad que ordenan a los referentes en el plano de lo real —los pintores pintan con pinceles, los proyectiles hieren—; esta contigüidad de los referentes no es indiscriminada, sino que implica una distancia (y una jerarquía basada en la distancia) entre ellos, tal como ocurre con la analogía atributiva.[27] Dado que la metonimia se funda en relaciones existentes en un plano de la realidad que trasciende al lenguaje, resulta apropiada como vehículo retórico de la analogía de atribución, pues la analogía atributiva, aunque no tan cercana del límite mínimo de la escala como lo están las analogías de desigualdad y de proporción propia, muestra su vocación referencial porque ordena al analogado principal y a los secundarios de acuerdo con una pauta —la de la contigüidad— que encuentra en la estructura de lo real.

En suma, puestas al servicio del realismo poético en tanto que instrumentos de la HA, la metonimia y la metáfora se distribuyen las tareas de interpretar objetos culturales o textos que son por sí mismos analógicos; esto significa que construyen su sentido guiándose, con relativa flexibilidad o laxitud, por la pauta de lo real extralingüístico: cuanto más unívoco y referencial sea un texto, más se prestará a una interpretación metonímico-atributiva, y cuanto más equívoco y poco referencial, con mayor necesidad solicitará una interpretación metafórica. Ahora bien, esta distribución de tareas indica una coordinación e, incluso, una hibridación: cualquiera que frecuente la obra de Beuchot está familiarizado con esa tesis primordial que dice que la virtud epistemológica de la HA reside en la reciprocidad de las dos modalidades hermenéuticas. Es decir, en el reconocimiento de que cualquier texto susceptible de interpretación se funda en la realidad, mas no se somete a ella, sino que la reelabora otorgándole sentido.[28] El autor lo ha dicho repetidas veces y de muchas maneras, por ejemplo:

---

[27] Según la definición clásica de Pierre Fontanier, la metonimia consiste "en la designación de un objeto con el nombre de otro objeto que como él forma un todo absolutamente aparte, pero al que debe más o menos algo, o por su existencia, o por su forma de ser". Como explica Michele Prandi, "la relación metonímica más elemental es la relación entre los sujetos de discurso y el marco espacial y temporal en que actúan. En la expresión *El taller que canta y que baila* [Baudelaire], *El taller* evoca de forma oblicua a las personas *que se encuentran en el taller*", pero también se dan otras formas de contigüidad: "la expresión metonímica puede designar un producto por el proceso de producción —*El trabajo de las abejas* [Yourcenar] por la cera— o un objeto nombrando la acción de la que es instrumento —*La venganza en la mano* [Corneille] por *El arma en la mano*—, o la causa nombrando el efecto —la campana del otoño de la Edad Media *suena el terror*—". *Vid.* Michele Prandi, *Gramática filosófica de los tropos*, Madrid, Visor, 1995, pp. 17-18.

[28] Un indicio más de la discrepancia de la HA respecto del *pensiero debole* se aprecia en la divergente valoración que hacen Beuchot y Vattimo de *Sobre verdad y mentira en*

> Hay metafísicas metonímicas y metafísicas metafóricas. La metafísica metonímica tiende a la referencia y, por lo mismo, se acerca a la univocidad, tiende a ser una metafísica univocista. Es como la que vimos en el positivismo lógico, que se pretendía científica, detentadora del realismo científico, según lo llamaban sus sostenedores. La metafísica metafórica suele desprenderse de la referencia y va hacia el sentido, pero en demasía; no sólo deja de ser referencialista, sino que se despega del suelo y se tiende a las alturas de la mera especulación. Se disgrega en la equivocidad, es equivocista. Ella nos enseña que el sentido sin referencia nos pierde, así como la referencia sin sentido nos oprime.[29]

En las consideraciones precedentes hemos dado por válidos dos supuestos que ahora necesitamos aclarar. El primero consiste en que nos hemos movido en el terreno de la semántica lexical —el de las palabras— al emplear los conceptos de *sentido*, *referencia*, *univocidad* y *equivocidad*, es decir, hemos asociado esos conceptos a términos o vocablos más que a discursos; sin embargo, esto no significa que hayamos aislado a los términos al punto de despojarlos del poder de participar en la configuración del discurso. Según el segundo supuesto, complementario del primero, los términos cuyo sentido y referencia gradúan las formas de la analogía sólo adquieren valor semántico cabal situados en el discurso.

En suma, aunque la analogicidad se manifieste conspicuamente en el estrato lexical de los discursos, ellos son los francamente analógicos y no las meras palabras. Estas precisiones resultan indispensables en nuestra exposición, porque los objetos con los que la HA trata epistemológicamente en el ámbito del realismo poético no son las palabras, sino los textos. En consecuencia, es legítimo y necesario otorgar propiedades discursivas a la metáfora y a la metonimia. En este orden de ideas, la HA sigue de cerca las doctrinas de Ricœur y Perelman. En efecto, según un axioma de la teoría tensional que propone el primero, la metáfora "sólo tiene sentido en una expresión, es un fenómeno predicativo, no denominativo",[30] regla de la que

sentido extramoral (1873): "No se entiende [...] el *dictum* de Nietzsche 'no hay hechos, sólo interpretaciones' como significando que únicamente hay interpretaciones, pues ellas tienen que corresponder a los hechos, de otra manera serían interpretaciones de nada. Más bien se entiende como significando que los hechos que conocemos son hechos interpretados. Es decir, que hay interpretaciones porque hay hechos, y que los hechos son para ser interpretados. Hay un momento de percepción, pero, sobre todo, un momento de interpretación en el conocimiento humano." *Vid.* M. Beuchot, *Senderos de iconicidad*, p. 130.

[29] M. Beuchot, *Metafísica poética*, pp. 88-89.

[30] Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI-Universidad Iberoamericana, 1995, p. 62.

emana la tesis esencial: "La metáfora es el resultado de la tensión entre dos términos en una expresión metafórica".[31]

Releamos el enunciado "el mar, el mar, con su pistón azul". Esta metáfora tiene un foco léxico, nominal: la palabra *pistón*, pero el sentido figurado no emerge sino de la interacción predicativa de *pistón* con *mar*; a su vez, el conflicto semántico de la expresión "mar con pistón",[32] derivado de la incompatibilidad categorial entre ambos términos, se resuelve por la vía de una interpretación analógica de proporcionalidad impropia: "el mar, el mar, con su ola (azul), como un motor con su pistón": así podría expresarse, a manera de símil, la resemantización de la expresión metafórica. En virtud de ello, Ricœur puede afirmar que "una metáfora es una creación instantánea, una innovación semántica que no tiene reconocimiento en el lenguaje ya establecido y que sólo existe debido a la atribución de un predicado inusual o inesperado. Por lo tanto, la metáfora es más la resolución de un enigma que una simple asociación basada en la semejanza: está constituida por la resolución de una disonancia semántica".[33]

Por su parte, la herencia de la neorretórica de Perelman a la HA excede la mera provisión de una teoría de la metáfora. Beuchot dedica el capítulo quinto del *Tratado* a vincular su propio concepto de *analogía* con la lógica de lo valorativo perelmaniana, que obedece "al deseo de mostrar que no están tan separadas la descripción y la valoración y que puede haber una mediación hermenéutica entre ellas [...] Con ello se supera la 'falacia naturalista', que considera sin mediación el hecho y el valor. Son conectados por la necesidad de argumentar axiológicamente con fundamento en la realidad, y esto lo consiguen la hermenéutica y la retórica".[34] En este contexto, adquiere relevancia argumentativa la teoría tensional de los tropos, tal como la recupera Beuchot para solidarizarla con la noción perelmaniana de analogía, entendida como un *nexo argumentativo* que fundamenta la estructura de lo real y construida como semejanza de relación, justamente por la vía de la proporcionalidad impropia: "Se resaltará con la mayor claridad posible el valor argumentativo de la analogía si se le considera como una similitud de estructuras, cuya forma más general sería: A es a B como C es a D […] Proponemos llamar *tema* al conjunto de los términos A y B, los cuales constituyen la conclusión […] y denominar *foro* al conjunto de los términos C y D,

[31] *Idem.*

[32] Expresión tácitamente predicativa, aunque se trate de una frase nominal y no de una oración. Sobre las propiedades predicativas de las expresiones nominales trópicas, así como sobre la distinción entre predicación trópica *in presentia* e *in absentia*. *Vid.* M. Prandi, *Gramática filosófica de los tropos*, pp. 131-136.

[33] P. Ricœur, *op. cit.*

[34] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 89.

los cuales sirven para sostener el razonamiento."[35] Según la HA, esta tesis de Ricœur —la metáfora es un enunciado que conmina a la resemantización— implica que el enunciado metafórico vale como juicio apocrítico,[36] pues resuelve un conflicto o un enigma cuando interpreta la relación establecida entre los términos del tema a partir de la relación que tienen entre sí los términos del foro; cabe resaltar que la metáfora cumple esta encomienda resolutiva afianzando su argumento, simultáneamente, en la referencia y en el sentido, tal como propone el realismo analógico. Asimismo, la incardinación beuchotiana de la teoría tensional de la metáfora en el horizonte de la argumentación amplía el rendimiento hermenéutico de los tropos en el discurso, en la medida en que remite el juicio metafórico al plano del raciocinio, al del encadenamiento de los juicios en el proceso argumentativo.[37]

Realismo poético y antropología filosófica

Con lo dicho hasta aquí sobre la analogía, la metáfora y la metonimia y sobre su funcionamiento, sus valores semánticos y su rendimiento interpretativo, se perfila el instrumento epistemológico del realismo poético desde una perspectiva teórica; es decir, desde el punto de vista de la hermenéutica *docens*. Pero si queremos apreciarlo, también, desde el de la hermenéutica *utens*, esto es, como "aplicación [...] a un acto concreto del conocer",[38] habrá que situarse en el campo de la antropología filosófica. Entonces, conviene empezar con la siguiente reflexión de Beuchot:

[35] Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos, 2016, pp. 570-571.

[36] Sobre el carácter resolutivo de la metáfora, dice el *Tratado de la argumentación*: "La mejor forma de describir la metáfora sería concibiéndola, al menos en lo que concierne a la argumentación, como una analogía condensada, resultante de la fusión de un elemento del foro con un elemento del tema […] La analogía, gracias a esta fusión, se presenta, no como una sugerencia, sino como un dato, lo cual equivale a afirmar que la metáfora puede intervenir para acreditar la analogía". *Ibidem*, p. 611. La noción de argumento apocrítico es de un discípulo de Perelman, Michel Meyer. *Cfr. Principia Rhetorica. Una teoría general de la argumentación*, Buenos Aires, Amorrortu, 2013, pp. 331-336.

[37] "Hay tres actos del entendimiento: simple aprehensión, juicio y raciocinio. Y el juicio es lo más decisivo, porque la simple aprehensión, que produce conceptos, los engendra en función del juicio, es decir, en vistas al juicio, para él [...] es lo más importante y el que ocupa el centro de la teoría del conocimiento, en el doble sentido de ser lo que se da en medio, entre el concepto y el raciocinio, y en cuanto resulta lo más central o nuclear de toda explicación del conocer [...] El intelecto es simple a nivel de la aprehensión; comienza a ser compuesto al nivel del juicio, pero en el juicio es inmediato y en el raciocinio es mediato; el raciocinio es, de hecho, un juicio mediato, porque a través de un término medio en el silogismo se obtiene la conclusión, que es el juicio que se quería inferir y demostrar." M. Beuchot y J. L. Jerez, *Manifiesto del nuevo realismo analógico*, pp. 56-57.

[38] M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, p. 21.

> El todo se ve en el fragmento y el fragmento mismo cobra su sentido pleno en el todo; pero aquí se ve primero el fragmento y después se ve el todo y luego simultáneamente el fragmento en él. Y allí tiene sentido. Es el carácter de inducción que se daba a la analogía en la retórica, pero de inducción inconclusa, sugerida, entimemática [...] Lo metonímico y metafórico llevan a lo universal, más aún que lo literal. Hay, por eso, una utilización metafórica de la metonimia. Y una utilización metonímica de la metáfora. Y las dos con carácter de entimema. Se fusionan la metáfora y la metonimia; dejan de ser opuestas.[39]

Aquí, el acto hermenéutico se concibe como inductivo y analógico: la operación de percibir de manera complementaria a las partes y al todo del objeto por conocer, así como la de conferir sentido a ese objeto razonando tal complementariedad, son posibles gracias a la mediación conjunta de la metáfora y la metonimia. Pero ¿de qué naturaleza son los objetos susceptibles de conocimiento por inducción analógica?

En principio, la HA se aboca a conocer objetos culturales, textos; tal es el caso de los objetos lingüísticos considerablemente equívocos que catalogamos como poemas. En este orden de cosas, el isomorfismo epistémico del que habla Beuchot significa que el instrumento cognoscitivo y el objeto por conocer comparten la misma lógica semántica, la de los tropos, que se manifiesta tanto en los enunciados metafórico-metonímicos (o metonímico-metafóricos) del texto poético, como en la reconstrucción hermenéutica que realiza el intérprete en la forma de un comentario exegético, por ejemplo.[40] Con todo, hay suficientes indicios en la obra de Beuchot en el sentido de que el rendimiento epistémico de la HA excede los límites de la exégesis textual convencional, porque, según el autor, todo acto hermenéutico busca la superación de lo dado, hacia la trascendencia ontológica".[41] Extrapolando de esta manera a la interpretación desde el campo filológico al antropológico, Beuchot alinea su pensamiento con la tradición del *Homo hermeneuticus*,[42] que podría remontarse de la época moderna hasta Schleier-

[39] M. Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, Madrid, Caparrós, 1999, p. 27.

[40] O en la simple lectura comprensiva, en la que inteligir el texto implica no sólo descifrar sus enunciados trópicos equívocos, sino volver a "metonimizar" y a "metaforizar" esos enunciados en el horizonte pragmático de los intereses del intérprete. Beuchot ha practicado esta clase de comentario exegético a propósito de la obra lírica de Francisco de Quevedo, Friedrich Hölderlin y Jorge Luis Borges, entre otros poetas, en libros como *Ontología y poesía en el entrecruce de la hermenéutica y la analogía* y *Metafísica poética*.

[41] M. Beuchot, *Metafísica poética*, p. 94.

[42] *Cfr.* M. Ferraris, *Historia de la hermenéutica*, México, Siglo XXI, 2002, pp.108-112 (sobre Schleiermacher), pp. 131-135 (sobre Dilthey), pp. 182-191 (sobre Heidegger) y pp. 202-211 (sobre Gadamer).

macher o cuando menos hasta Dilthey, y que encuentra en la noción —primero heideggeriana y después gadameriana— de *comprensión* (*Verstehen*) una fórmula canónica: el ser humano, contextual por excelencia, puesto, ante el horizonte de su historicidad y abierto desde ese horizonte a los de otras historicidades, sólo existe en la medida en que interpreta todo aquello que le "sale al encuentro" en el mundo, un mundo habitable e interpelable desde la *lingüisticidad* (*Sprachlichkeit*).

En el caso concreto de la antropología filosófica de la HA, una de sus notas características es la reivindicación de la doctrina del hombre microcósmico:

> El hombre habita en el intersticio, en la mitad del cosmos, es el centro del mundo en el sentido de que en él se dan cita todas las cosas, en él se entrecruzan todos los entes. Es la encrucijada de todo. Por eso es el dominio de Hermes, que regía en los caminos, sobre todo en sus entrecruces. Por eso tiene que interpretar, pero interpretar desde la mediación, que se da en la proporción, en la analogía. Esta analogía, entendida como mediación, es la que reúne los contrarios, concilia los opuestos, aunque sea sólo un poco. Siempre un poco, tal vez muy poco, pero siempre lo suficiente para que puedan coexistir. Serán opuestos, pero hermanados. Serán reconocidos como antagónicos, pero llevados a la conciliación. Tal es la manera de mediar que tiene el propio ser humano en sí mismo, como microcosmos e icono universal. Todo ello por medio de la interpretación, mediante una hermenéutica, que ha de buscar la proporción, como proporción que se encuentre en el hombre microcósmico, es decir, con la mediación de una hermenéutica proporcional, analógica.[43]

El otro rasgo muy destacable (y solidario del primero) de esta antropología es de estirpe kantiana. Dice Beuchot: "La semejanza es dinámica y hasta podría decirse que tiene una estética, una analítica y una dialéctica cuasitrascendentales: se capta por un mecanismo conceptual muy propio del hombre, casi innato o *a priori*, una especie de intuición de las conexiones de las cosas a pesar de su fragmentariedad".[44] Respecto a la reivindicación del microcosmos, no creo que la HA pretenda homologar en nuestra época una antropología y una cosmología, digamos, precopernicanas, por mucho que Beuchot enaltezca, al comentarlas, las fuentes filosóficas y literarias en las que abreva para recuperar esa doctrina (y que trazan un arco desde los presocráticos hasta más acá de Copérnico; hasta el simbolismo francés, por lo menos). En otras palabras, cuando la HA reconoce elementos de verdad en (por ejemplo) las fórmulas pitagóricas, luliana o spino-

[43] M. Beuchot, *Metafísica poética*, p. 19.

[44] M. Beuchot, *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, p. 23.

ziana del microcosmos, admite a la vez la necesidad de interpretar esos elementos poniéndolos en discusión con la actual filosofía de la ciencia. La idea beuchotiana de microcosmos resulta entonces de una *fusión horizóntica* (*Horizontverschmelzung*), a la manera de Gadamer, entre las fuentes clásicas y el estado del arte de la epistemología contemporánea.

Así, con el interés de dibujar un perfil mínimo de la doctrina del microcosmos en la HA, me permito recolectar ahora algunas tesis de Beuchot al respecto. En primer lugar, "la idea del microcosmos conduce a la postulación de una estructura inteligible de la realidad, una estructura racional o lógica del mundo, una *logische Aufbau der Welt*, en el sentido de Rudolf Carnap".[45] Ahora bien, la HA no identifica por reducción al conocimiento con el raciocinio, sino que entiende por conocimiento una relación radical entre el ser humano y el mundo, que lo lleva asintóticamente a la plenitud cognoscitiva—del mundo y de sí mismo—, así que "este saber de totalidad bien incluye al raciocinio, pero sólo como una de sus clases [...] Por eso he hablado de un conocer fontal, bien que al principio sea una intelección confusa y virtual, que pasa por el conocer racional y, efectuando un penoso traspaso, llega como a su ápice, a un conocer intelectivo suprarracional que lo rebasa y contiene".[46] En virtud de lo anterior, "el isomorfismo entre el microcosmos racional y el macrocosmos susceptible de raciocinio no es completamente unívoco. No se nos da toda la realidad para ser asimilada racionalmente, al menos no según ese concepto de racionalidad del positivismo",[47] a lo que Beuchot añade un comentario importante:

> Me permito dudar de que la ciencia [según el modelo actual] llegue a resolver todos los problemas del hombre. En el modelo mismo lleva la incapacidad para hacerlo, pues pretende reducirlo todo a una racionalización formal. El desarrollo de este modelo es necesario dentro de los límites de su dominio y la cuestión principal será delimitar su campo [...] Sabemos por Daniel Rops que ya Roger Bacon deseaba la aplicación de método matemático (Euclides) a la metafísica. Pero ella no lo admite más que en pequeña escala, y no para los componentes más fundamentales: *los primeros principios, que considero analógicos*.[48]

[45] M. Beuchot, *Microcosmos. El hombre como compendio del ser*, Saltillo, Universidad Autónoma de Coahuila, 2009, p. 65.

[46] *Ibidem*, p. 76.

[47] *Ibidem*, p. 84.

[48] *Ibidem*. Las cursivas son mías.

La precaución beuchotiana contra este averroísmo renovado[49] (que promueve el dominio de la racionalización formal en la epistemología) tiene especial relevancia para la antropología, porque supone la defensa de la dignidad del hombre contra "el deseo de mecanizar el microcosmos. Pero el microcosmos se resiste a ser mecanizado y se resiste a serlo porque descubre que aquello mismo con que se le quiere mecanizar [el intelecto junto con el raciocinio] no es mecánico."[50] Se ve entonces que en la doctrina del microcosmos de la HA predomina el componente antropológico; pero eso no significa que Beuchot se adhiera contradictoriamente a las posiciones construccionistas que tanto él, como Ferraris, han combatido, sino que todo conocimiento, incluso el más formalizado, proviene de (y encuentra su sentido último en) el que Husserl llamó *mundo de la vida* (*Lebenswelt*), esa esfera de experiencia preteórica y, en cierta medida, prerracional, en la que el ser humano está inscrito *a priori*. Así, en consonancia con esto último, "el realismo en la poesía es que se refiera a un mundo; mas no tanto el mundo natural, físico, sino el mundo humano, antropológico, en el que encuentra su sentido. Dar sentido al hombre, ésa es la simbolicidad de la poesía, a la que tanto aludían Heidegger y Gadamer."[51]

Ahora bien, por lo que toca al cuasi trascendentalismo analógico, lo primero que salta a la vista es que la posibilidad de una intuición *a priori* de las conexiones de las cosas a pesar de su fragmentariedad se corresponde con la tarea hermenéutica —desempeñada por la metonimia y la metáfora— de captar el todo en el fragmento y el fragmento en el todo. Esto nos conduce a la siguiente conjetura: si según la estética cuasi trascendental de la HA, la analogía equivale —o mejor dicho es análoga— al aparato categorial kantiano, en cuanto le corresponde constituir y ordenar el campo de la experiencia posible, entonces, pese a no compartir con el criticismo de Kant el mismo aparato categorial, la analogía tendría que realizar su labor cognoscitiva en espíritu kantiano, esto es, abocada a recoger una diversidad empírica en la unidad de un concepto,[52] tarea eminentemente univocista.

[49] *Ibidem*, p. 181.

[50] *Ibidem*, p. 93.

[51] M. Beuchot, *Metafísica poética*, p. 99.

[52] Como explica, glosando a Kant, un fenomenólogo contemporáneo: "Un fenómeno sólo puede manifestarse respetando la unidad de la experiencia, es decir, tomando lugar en una red tan limitada como sea posible de conexiones de inherencia, causalidad y comunidad que le asignan, por así decir, su sitio en un vacío [...] Así, un fenómeno sólo aparece en un sitio predefinido por un sistema de coordenadas, gobernado por el principio de la unidad de la experiencia." *Vid.* Jean-Luc Marion, *Siendo dado. Ensayo para una fenomenología de la donación*, Madrid, Síntesis, 2008, pp. 338-339.

Sin embargo, como el paradigma analógico no tiene razón de ser en contextos desprovistos de cierto grado de equivocidad, habrá que suponer otra experiencia posible en la que sea preciso recoger una diversidad empírica equívoca, anómala, mediante la intencionalidad oblicua de la metonimia, y configurarla según la proporcionalidad de la metáfora. Dada esta exigencia, los fenómenos que merecen el esfuerzo epistémico de intelección por parte de la analogía cuasi trascendental no son los fenómenos pobres en intuición, que "no reclaman más que una intuición formal en matemáticas o una intuición categorial en lógica"[53] ni tampoco los fenómenos de derecho común, en los que "la deficiencia de la intuición garantiza que el concepto domine la totalidad del proceso de manifestación, conservando así una fuerte abstracción gracias a una intuición débil,"[54] sino, por el contrario, fenómenos desmesurados o ultraintuitivos, como los que Jean-Luc Marion llama *saturados*[55] y, más específicamente, aquellos fenómenos saturados que podríamos tipificar como *multihorizónticos,* porque se sitúan en la encrucijada de varias regiones de lo real, aparentemente incompatibles:

> El fenómeno saturado de intuición, habiendo alcanzado los límites de su concepto o de su significación hasta la *adaequatio* y habiendo colmado todo su horizonte […] puede […] sobrepasar toda delimitación de horizonte. Esta disposición no implica dispensarse sin más del horizonte, sino articular varios horizontes de manera conjunta para acoger un mismo y único fenómeno saturado […] Se trata de leer ese fenómeno, fuera de las normas, en varios horizontes distintos al mismo tiempo, en horizontes incluso opuestos, cuya adición eventualmente indefinida es lo único que permitirá acoger la desmesura de lo que se muestra.[56]

[53] *Ibidem*, p. 362.

[54] *Ibidem*, p. 363.

[55] Además de los ya mencionados fenómenos *pobres en intuición* y los *de derecho común*, Marion distingue tres clases de fenómenos saturados: *1)* los ultraintuitivos, en los que "la intuición, a fuerza de presionar, alcanza los límites comunes del concepto y del horizonte; sin embargo, no los traspasa, sino que topa con ellos, reverbera, vuelve a su campo finito, lo confunde y lo invisibiliza finalmente por exceso —deslumbramiento—" *(ibidem*, p. 342); *2)* los multihorizónticos, que definiré ahora en el cuerpo del texto, y *3)* los incondicionados, en los que "no sólo ningún horizonte, sino tampoco ninguna combinación de horizontes lograría tolerar lo absoluto del fenómeno, precisamente porque se da […] libre de toda analogía para con los fenómenos de derecho común y también de toda predeterminación que proceda de una red de relaciones", *Vid. ibidem*, p. 344.

[56] *Ibidem*, p. 342.

¿Cómo reducir la patente equivocidad de una materia perceptiva que desborda los límites del concepto unívoco, si no mediante la proporcionalidad impropia de la metáfora, que permite enlazar los horizontes aparentemente irreconciliables de un tema y de un foro, como ya indicaba Perelman?

Mauricio Beuchot sostiene que la virtud de la analogía es lograr una síntesis aproximativa de lo fragmentario antagónico, y en este sentido la analogía contribuye al conocimiento de lo real subsanando vacíos o lagunas de información, extendiendo puentes entre las regiones del ser. Ahora bien, considero que este enfoque de la HA no es antitético respecto del que acabo de sugerir apoyándome en el pensamiento de Marion. Aunque él no habla mucho de la analogía,[57] sí emplea la noción de anamorfosis para describir un procedimiento hermenéutico que reduce el exceso de información provisto por los fenómenos saturados:

> El fenómeno no alcanza el aparecer más que pasando de una primera forma —informe— a una segunda —que le da forma en cuanto tal porque le fija una figura de aparición [...] Forma de llegada, la *anamorfosis* del fenómeno en tanto que se da designa así su propiedad de *ascender* de la primera a la segunda forma —de pasar de la que va de suyo [para una mirada confusa] a la que viene de sí [de lo que se muestra] [...] La primera [forma] no ofrece de hecho ninguna figura identificable. Muy diferente resulta la segunda forma de llegada; para ascender a ella, es preciso no sólo que una mirada sea curiosa, disponible y ejercida, sino sobre todo que se someta a las exigencias de la figura que hay que ver: encontrar el punto de perspectiva único desde donde la forma de segundo grado aparecerá […] admitir sobre todo que hay que desplazarse [en el espacio o en el pensamiento], cambiar de punto de vista.[58]

[57] O, en todo caso, habla de ella para negarla; sin embargo, es preciso advertir que, cuando Marion se refiere a fenómenos "sin analogía", lo hace pensando exclusivamente en los fenómenos saturados incondicionados, que se manifiestan "sin precedente ni antecedente en lo ya visto, ni en lo previsible" (*ibidem*, p. 342), y entendiendo la noción de analogía no en el sentido aristotélico que emplea Beuchot, sino en el sentido kantiano de las "analogías de la experiencia" (*KrV* B p. 218), que facultan "una necesaria conexión entre las percepciones". Entonces "[cierto tipo de] fenómeno saturado aparece también *absoluto* según la relación, es decir, que se sustrae a toda analogía de la experiencia". J. L. Marion, *Siendo dado*, p. 338.

[58] *Ibidem*, pp. 215-216.

No me parece descabellado analogar la analogía de Beuchot con la anamorfosis de Marion. ¿No es acaso la ascensión anamórfica una operación cognoscitiva que procura la inteligibilidad de su objeto de manera semejante a como lo hace la analogía cuando enlaza al tema y al foro en la metáfora? ¿No se consigue en ambos casos la inteligibilidad por la vía de una reducción de la equivocidad? Estas afinidades entre la HA y la fenomenología de la desmesura, sin duda, merecen una indagación más exhaustiva y aquí las dejo solamente enunciadas.

APROVECHAR LA FILOSOFÍA DE MAURICIO BEUCHOT

TAKE ADVANTAGE OF THE PHILOSOPHY OF MAURICIO BEUCHOT

Luis Eduardo Primero Rivas*

Resumen Se ofrece una breve mención de las partes que integran la filosofía de Mauricio Beuchot para recuperar su antropología filosófica, con el propósito de referir nuevamente la teoría de la personalidad que propongo y aprovecharla para profundizar en la hermenéutica del sí, con el fin de avanzar en proponer el *psicoanálisis histórico*, la tesis principal aquí expuesta. Con ella ofrezco un recurso para el autoanálisis a quienes deseen avanzar en la construcción del saber de sí mismo, impulsados por la motivación ética más importante de nuestro mundo cultural, resaltada por la filosofía poscolonial más intensamente: la búsqueda y edificación de la libertad.

Abstract We offered a brief mention of the parts that make up the philosophy of Mauricio Beuchot to recover his philosophical anthropology, to refer again to the theory of personality that I propose and to take advantage of it to delve into the hermeneutics of the self in order to advance in proposing historical psychoanalysis, the main thesis presented here. With it I offer a resource for self-analysis for those who wish to advance in the construction of self-knowledge, driven by the most important ethical motivation in our cultural world, highlighted most intensely by postcolonial philosophy: the search for and construction of freedom.

*Universidad Pedagógica Nacional, Seminario Permanente de Investigación sobre la Nueva Epistemología, México.

Palabras clave
Mauricio Beuchot, antropología filosófica, teoría de la personalidad, hermenéutica del sí, psicoanálisis histórico, libertad, mal

Keywords
Mauricio Beuchot, philosophical anthropology, personality theory, hermeneutics of the self, historical psychoanalysis, liberty, evil

Como se sabe en las comunidades especializadas en el pensamiento contemporáneo, la filosofía de Mauricio Beuchot es profesional, completa, articulada, sistemática, productiva, vitalista, sintrópica y creadora del nuevo realismo analógico y, antes, de la hermenéutica analógica. Esta tesis inicial puede llevar a perfilar las partes que la componen para presentar sintéticamente su ontología, teoría del conocimiento, teoría y filosofía de la historia, filosofía social, teoría del movimiento (en especial, su idea de dialéctica), conceptuación sobre las relaciones en lo real (justamente su hermenéutica analógica), su ética, estética y su teoría de la verdad y de la salud mental.[1] Sin embargo, lo que deseo recuperar en este ensayo es su antropología filosófica, para aprovecharla y construir un desarrollo que surgió del ensayo "La filosofía de Mauricio Beuchot y su aplicación a la antropología filosófica", publicado en la revista *Wirapuru*.[2]

En dicha publicación, reconstruyo la antropología filosófica planteada por Beuchot. Sintetizarla puede venir bien para la nueva construcción, partiendo de la tesis beuchotiana sobre el análisis, lo que es importante para significar los argumentos a ofrecer. Dice el filósofo: "Se entiende aquí, pues, analítico no en su sentido moderno, de descomponer una cosa en sus partes buscando las más pequeñas o elementales, según lo entendían […] Descartes y Leibniz, sino en el sentido clásico griego […] de resolver las cosas en sus principios, como efectos en sus causas. Tal es el sentido de la inducción aristotélica y de la abducción peirciana".[3]

[1] Esta idea puede examinarse en el capítulo "Significados y aportes de la hermenéutica analógica para una psicoterapia contemporánea", en Juan Jesús Camargo (coord.), *La hermenéutica analógica en la filosofía actual. Un homenaje a Mauricio Beuchot*, León, Guanajuato, Publicar al Sur-Centro de Estudios Filosóficos Tomás de Aquino, 2022, pp. 183-209.

[2] Luis Eduardo Primero Rivas, "La filosofía de Mauricio Beuchot y su aplicación a la antropología filosófica", *Wirapuru. Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas,* Santiago de Chile, núm. 6, 2022, pp.1-15.

[3] Mauricio Beuchot, *Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico*, Salamanca, Fundación Emmanuel Mounier-Solitec-Imdosoc, 2004, p. 12. En lo sucesivo este libro se referirá como *Antropología filosófica.*

Cito este texto por su significado intrínseco y también porque resalta dos filiaciones filosóficas importantes de Beuchot: el sentido clásico griego —en particular, el de la filosofía aristotélica— y el de Charles Sanders Peirce, con quien tiene grandes similitudes. También hay que subrayar el contenido del texto: la filosofía beuchotiana opta por "resolver las cosas en sus principios, como efectos en sus causas",[4] en tanto elige el realismo, y éste se entiende mejor atendiendo los efectos —los fenómenos, lo fenomenológico— para indagar desde ellos las "causas", los principios que los producen. Al tener significadas estas dos partes, nos acercamos convincentemente a dar con la realidad del impulso epistemológico que dinamiza a la filosofía beuchotiana, que busca las totalidades integrantes del ser, las cuales serán pensadas como concretas.

En consecuencia, asumo la tesis analítica aristotélico-beuchotiana, pues desde ella podemos retomar las propuestas antropofilosóficas de Beuchot recuperando sus argumentos:

> Hay que entender al hombre mismo como un texto. Como un texto que él mismo va haciendo, pero también que va siendo escrito por los acontecimientos que le suceden. En ello vemos que hay una parte de substancialidad y una parte de accidentalidad, esto es, de relación; la substancialidad es su referencia, y la relacionalidad es su sentido. El yo subsiste, pero no como ese sujeto mónada que se pensó en el racionalismo moderno ni tampoco como el sujeto nómada en que quedó en el irracionalismo posmoderno, sino como centro de relaciones con las cosas y las personas.[5]

En esas líneas, encontramos la tesis antropofilosófica central de Beuchot: nuestra conformación surge de una "substancialidad y una parte de accidentalidad", donde "la substancialidad es su referencia, y la relacionalidad es su sentido".[6] Beuchot significa a la referencia como la materialidad que nos conforma (dada la exterioridad del medio ambiente y la fisiología que nos "corporaliza"), que será crucial para significarnos, al tiempo que recupera la "relacionalidad" que nos da sentido. Relaciones múltiples e integradas. Vinculaciones con el entorno de la naturaleza donde estemos —especificada en cosas, procesos, movimientos— y, prioritariamente, con las demás personas que nos rodean y con las cuales debemos convivir. Desde estas tesis podemos buscar las sustancias primigenias que nos conforman como humanos y las "accidentalidades" que nos han rodeado, para constituir nuestras relaciones y los sentidos que nos dinamizan.

---

[4] *Idem.*

[5] *Ibidem,* p. 61.

[6] *Idem.*

De igual manera, es relevante recuperar el significado hermenéutico contenido en la frase transcrita, pues Beuchot plantea que somos "un texto que él mismo [ser humano] va haciendo, con sus intencionalidades, pero que también va siendo escrito por los acontecimientos que le suceden";[7] sustancia y accidentes nos constituyen y una y otros ocurren en la vida cotidiana, como he planteado detenidamente en "La filosofía analógica de lo cotidiano".[8] Es claro que, desde estas ideas, se plantea que *nos escribimos* y que los aconteceres también nos escriben, y como "texto" es susceptible de ser interpretado; incluso, es viable conceptuar, autointerpretarnos, tal como el argumento central que se expondrá más adelante.

Para potenciar esta tesis básica, conviene resaltar otros argumentos de la antropología filosófica beuchotiana: "se da [el modelo del ser humano que sugiere] en una intencionalidad analógica: predomina la diversidad, predominan las relaciones, encima de la substancialidad misma. Y, sin embargo, su ser substancial no se diluye en las relaciones que lo realizan".[9] Algo queda de ese sujeto, de ese agente, de esa persona, más allá de las meras relaciones: "Es, por ello, un sujeto abierto; su propia substancialidad no basta para constituirlo como sujeto, se hace sujeto por la relación con lo otro, esto es, con las cosas y, sobre todo, con las personas. Además, esa relacionalidad, ese carácter intencional del hombre, se despliega en el entendimiento, en la voluntad y en la acción. Su intencionalidad es teórica y práctica. Se da singularmente en el conocimiento, pero también en el querer".[10]

De la cita textual anterior, recupero las últimas tres líneas, en tanto destacan el conocimiento (por derivación, la conciencia, el saber deliberado) como producto de la intencionalidad humana, asociada a la voluntad y la acción, condiciones igualmente vinculadas al querer y, en consecuencia, al deseo, al mundo apetitivo. Dicho de otra manera, nuestra constitución ontológica surge desde nuestra materialidad, tamizada (y dinamizada) por las intencionalidades que buscamos, el impulso para actuar (la voluntad), las circunstancias donde nos encontramos (las condiciones de la acción) y los deseos que nos impulsan. Este conjunto dinámico de proporciones nos impulsa creando nuestro texto y potenciando su interpretación y la autointerpretación que propondré como tesis central de este posible aporte.

[7] *Idem*.

[8] L. E. Primero, "La filosofía analógica de lo cotidiano", *Analogía Filosófica: Revista de Filosofía, Investigación y Difusión,* Santiago de Chile, núm. 2, 2021, pp. 3-25.

[9] M. Beuchot, *Antropología filosófica,* p. 62.

[10] *Idem*.

Al recuperar la antropología filosófica beuchotiana, hay que transcribir otra frase de *Antropología filosófica*, que presenta una tesis de la ontología dinámica de la hermenéutica analógica, donde afirma:

> Así como Chomsky hablaba de una lingüística generativo-transformacional,[11] también podría decirse que hay una especie de hermenéutica generativo-transformacional, que nos va manifestando al hombre, lo cual nos envía también a una ontología igualmente generativo-transformacional, dinámica y no cerrada, con estructuras substanciales, pero que viven el proceso, y esencias o naturalezas dinámicas. La naturaleza del hombre, en concreto, es dinámica. Tiene una parte estable, como un fondo o núcleo, pero también una proyección móvil, que tiende a algo más, y se aboca a su intencionalidad entitativa.[12]

Este fragmento refrenda lo expresado; sin embargo, resalta "una ontología igualmente generativo-transformacional, dinámica y no cerrada, con estructuras substanciales, pero que viven el proceso y esencias o naturalezas dinámicas",[13] ontología "generativa-transformacional" que le permite afirmar a Beuchot:

> Nos queda [después de plantear el modelo de un sujeto analógico] un sujeto de encrucijada, de conjetura y refutación, es decir, moderado y débil, pero lo suficientemente consistente como para poder seguir adjudicándole capacidad simbólica, responsabilidad moral y fabricación de utopías. Y con eso nos basta para seguir adelante [...] es un sujeto en el sentido de estar sujetado o sujeto a condicionamientos, y es también sujeto en el sentido de ser fuente de operaciones y raíz de sentimientos. Con esa doble situación de autonomía y de dependencia, un sujeto análogo adivina y comprueba, conjetura y refuta, abre los ojos y la luz de las cosas casi lo ciega, y por ello recoge algo de sombra con la hermenéutica, para poder mirarlas.[14]

Esto significa que nuestro "texto" expresa a un ser atado a las referencias (de ahí "sujeto"), pero "lo suficientemente consistente como para poder seguir adjudicándole capacidad simbólica, responsabilidad moral y fabricación de utopías",[15] asociadas a las intencionalidades y deseos. En otras pa-

[11] En este lugar, Beuchot escribe la siguiente nota al pie: *Cfr*. N. Chomsky, *Reflections on Language*, Glasgow, Fontana/Collins, 1976, pp. 78 y *ss*.

[12] Mauricio Beuchot, "Antropología filosófica. Hacia un personalismo analógico-icónico", *Thémata: Revista de filosofía,* Madrid, Fundación Emmanuel Mounier, núm. 12, 2004, p. 77.

[13] *Idem.*

[14] *Ibidem,* pp. 84 y 85.

[15] *Idem.*

labras, nos escribimos —o autoconstruimos— y la realidad nos escribe; sin embargo, poseemos fuerza simbólica, responsabilidad para actuar y posibilidad de realizar intenciones y deseos, y, desde estas fuerzas, se crea nuestro ser, que en la dimensión individual conforma nuestra personalidad, que es el asunto central desarrollado en el ensayo publicado en la revista *Wirapuru*.

Para cerrar la recuperación de la antropología filosófica beuchotiana, es transcendental transcribir un pasaje final:

> En esta antropología filosófica he buscado un personalismo analógico-icónico, y diré por qué. He buscado un personalismo, porque la noción de persona ha sido mi punto de partida, esto es, la persona humana, que aquí es entendida como un nuevo tipo de sujeto. Esto no está fuera de propósito y, a pesar de que en la actualidad el sujeto ha sido negado de múltiples formas, autores tan conspicuos, como el propio Foucault, al final de su vida y después de haber sido el gran cuestionador del hombre o del sujeto humano, volvió a plantearlo, ahora como individuo. Con todo, sigue siendo el sujeto humano, sólo que, replanteado de múltiples maneras, ya no con la fuerza y luminosidad que le atribuía la modernidad, tan subjetivista; pero tampoco con ese desplome nihilista que le quiso adjudicar la posmodernidad. Se trata de un sujeto analógico, no duro ni prepotente, sino más débil, que conjunta lo substancial y lo relacional; por eso es un sujeto personal, es decir, un individuo de esencia racional, es decir, que aspira a realizar sus potencialidades bajo la luz de la razón, en las relaciones con los demás sujetos o personas.[16]

Supongo que más claro ni el agua de un límpido arroyo de la alta montaña, y desde las tesis transcritas es viable avanzar a lo siguiente.

La autointerpretación como hermenéutica del sí

El apartado anterior permite recuperar significados valiosos de la filosofía del autor aquí estudiado y homenajeado, los cuales me conducen a aprovechar la filosofía de Mauricio Beuchot, para avanzar en las construcciones filosóficas requeridas y, en especial, para comprobar que la teoría de la personalidad pensada desde hace años —y expresada en el ensayo de la revista *Wirapuru*— va por buen camino, toda vez que, concebida originalmente desde mis propias referencias, reflexiones y sistematización, al dar con los aportes de Beuchot, se fortalece y cobra mayor significado. Así, es factible recuperar su tesis central.

[16] *Ibidem,* p. 107.

La teoría de la personalidad brindada asevera que las accidentalidades que nos conforman —o escriben— se concretan en nueve instancias. Según el ensayo ya mencionamos, éstas son las siguientes:

1) La estructura de personalidad del individuo considerado.
2) El núcleo familiar de la socialización primaria del infante.
3) La condición de la clase hegemónica en el barrio, el asentamiento humano donde se realiza esta socialización.
4) El momento de desarrollo de la clase social en la que se inserta.
5) El estado de las relaciones de producción en la región donde se realizan los procesos anteriores.
6) La situación histórica de la formación social que políticamente organiza los procesos convocados.
7) El momento histórico de la correlación de las fuerzas vigentes en la realidad considerada.
8) La praxis del modo de producción, la dinámica cotidiana que efectivamente realiza la persona analizada.
9) El modo de producción y apropiación en cuanto tal, y su concreción histórica en el desarrollo de su dinámica.[17]

Estas nueve proporciones de la conformación de una persona se ilustran en el texto "La importancia de la filosofía de Mauricio Beuchot y su aplicación a la antropología filosófica", con ejemplos de la propia personalidad del filósofo. Por ende, es posible recurrir a su ejemplificación inicial cuando considero la formación de la personalidad de Karl Marx. Es viable suponer que, con los argumentos expuestos y sus ilustraciones, se puede conjeturar que la teoría de la personalidad sugerida es consistente, útil y favorable a nuevos desarrollos, que se pueden establecer sobre el título del presente apartado.

En el ensayo de *Wirapuru,* hay referencias sobre la tesis de la hermenéutica del sí; incluso, se refiere su difusión en el anexo del libro *La educación de la ética en México*,[18] y en este nuevo ensayo es conveniente profundizar en ella, recuperando la tesis beuchotiana de que somos un texto, susceptible de ser interpretado. Al suscribir la mejor creación de Beuchot —la hermenéutica analógica—, es indispensable significarnos desde ella, realizando la hermenéutica del sí desde un psicoanálisis histórico.

[17] L. E. Primero, *Contribución a la crítica de la razón ética I (El pensamiento ético en el joven Marx 1844-1858)*, México, Primero, 2002, p. 27.

[18] L. E. Primero (coord.), *La educación de la ética en México*, México, Publicar al Sur, 2021.

La tesis del psicoanálisis histórico

En mi reflexión filosófica, la primera tesis consistente que logré conceptuar fue la teoría de la personalidad, de la cual derivó, años después, el *psicoanálisis histórico*, conceptuado posteriormente con la *hermenéutica del sí*, brillante construcción beuchotiana que surgió de "La escritura de sí", formulada por Foucault. La propuesta del psicoanálisis histórico también se fortalece con el aporte de Beuchot sobre el nuevo realismo, en tanto desde él se puede formular un materialismo analógico, tesis que puede estudiarse en el capítulo "Construir desde el realismo beuchotiano y/o 'Dime con quién andas y te diré'", del libro *Hermenéutica analógica: nuevo humanismo e inclusión ética*.[19]

Comencé a difundir la idea del psicoanálisis histórico en el libro *La hermenéutica analógica de la pedagogía de lo cotidiano* (2003) y en *Hacia una pedagogía analógica de lo cotidiano* (2006), pero se trabaja con mayor detalle en la publicación *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano* (2010), de la cual trascribo lo siguiente:

> Al desarrollar este apartado, es relevante recordar que la tesis ahora vuelta a considerar la he tratado en diversos lugares [recién referidos], y ha sido medular en la formulación de mi pensamiento educativo. Si en su conformación comprendí correctamente la enseñanza central de S. Freud, puedo decir que el psicoanálisis busca llevar a la conciencia las fuerzas actuantes en el inconsciente, para con el conocimiento deliberado así obtenido, ejercer el arte de vivir, buscando la mayor armonía posible.
>
> Freud trabajó la mayor parte de su obra en la dimensión de un psicoanálisis personal, y fue su discípulo y amigo de C. G. Jung, quien reflexionó en una perspectiva transpersonal que lo llevó a examinar la tesis del inconsciente colectivo, formulación que me hace concebir la idea del psicoanálisis histórico.
>
> Si bien estas referencias recuerdan los antecedentes cercanos de mi idea para lograr una conciencia mayor que la buscada por Freud, ella también se debe asociar a otros dos referentes: uno lejano, la inscripción en el Oráculo de Delfos del "Conócete a ti mismo" —popularizada por Platón-Sócrates—, y una cercana: el comentario que Mauricio Beuchot hace sobre la tesis de M. Foucault acerca de una "escritura de sí", para contraponerle una "hermenéutica de sí".[20]

[19] L. E. Primero (coord.), *Hermenéutica analógica: nuevo humanismo e inclusión ética*, México, Publicar al Sur, 2021, pp. 37-64.

[20] L. E. Primero, *Filosofía y educación desde la pedagogía de lo cotidiano,* México, Torres Asociados-Red Internacional de Hermenéutica Educativa, 2010, p. 33.

Dichos párrafos ubican la génesis del concepto ahora considerado y permiten avanzar a otra afirmación:

> La tesis del psicoanálisis histórico convoca relevantes antecedentes y loables búsquedas, y se asocia a la lucha contra el "individualismo burgués" [...] fetichización que trastocó y trastoca la vinculación de la persona en la sociedad [y en la historia], al hacer creer en la supuesta centralidad del ser humano singular, con su fingido poder de crear al mundo y su sociedad; y [ser] portador del poder de ocultar la relevancia de la persona, de la concreción vinculante de lo social y lo individual, de la energía que concreta aquello y realiza lo individual [...] y siempre portadora de los íconos y los ídolos, que nos hayan llegado a través de las prácticas efectuadas en la vida, realizadas tanto en la infancia, como en la primera juventud e incluso a lo largo del desarrollo de nuestra vida, pues todos, a cualquier edad, estamos en posibilidad de apropiarnos de nuevos significados, enriquecimiento de nuestro mundo simbólico.[21]

Esta nueva aseveración resalta el sentido ético del psicoanálisis histórico, lo asocia a una lucha de humanidades —confrontarse con la humanidad capitalista—, recupera el significado de la persona frente al individuo (la conceptuación ideologizada del capitalismo) y, sobre todo, destaca la "ontología generativo-transformacional, dinámica y no cerrada", previamente recuperada de la filosofía beuchotiana (y contenida en la teoría de la historia de Marx, planteada por los marxistas, como el "materialismo histórico"), la cual se establece en el materialismo analógico, concreto "a través de las prácticas efectuadas en la vida", que indispensablemente, hay que acotar como *vida cotidiana*.

El texto también recupera la posibilidad de "apropiarnos de nuevos significados [logrando el] enriquecimiento de nuestro mundo simbólico"[22] y, claro, sensible. El psicoanálisis original, freudiano, supone una *limpia* de nuestro inconsciente de la basura que nos haya quedado de las "accidentalidades" vividas en cualquiera de los niveles históricos de conformación de nuestra personalidad. El psicoanálisis histórico busca una conciencia mayor y se realiza por medio de una hermenéutica del sí.

Veamos otra transcripción de la misma obra:

> La tesis del psicoanálisis histórico es una propuesta de autoanálisis para contribuir a la creación de la libertad, centrada en una correcta interpretación del vínculo entre el ser humano singular y la sociedad, que sostiene la necesaria

[21] *Ibidem*, p. 34.

[22] *Idem*.

> existencia de la sociedad bajo la premisa que somos sociales y sólo existimos socialmente, y que también existimos singularmente, en tanto poseemos un cuerpo, una psicología, en fin una personalidad, que es y sólo puede ser, en la relación tensional entre la existencia del ser humano singular y su entorno social —somos en las relaciones—, que se concreta en la formación y definición de una persona: un ser humano singular consciente de sus vínculos sociales, y su ser en sociedad, por lo cual se concibe como el punto de convergencia de lo social y lo individual, reconociendo una homeostasis donde se es corresponsable con su comunidad, su sociedad y su historia.[23]

La utilidad del psicoanálisis histórico

Está claramente planteado lo que es "contribuir a la creación de la libertad", libertad conceptuada como capacidad de producir, aptitud que simultáneamente supone la capacidad de decidir y, de suyo, elegir.

En el sustrato de esta tesis hay mucho significado: presume que como personas tenemos poca capacidad de decidir y producir por estar atrapados en una historia de larga data, que para el mundo cultural que nos corresponde —el occidental u Occidente—, se puede situar en unos treinta siglos. Esto, si consideramos que de la era cristiana llevamos veintiún siglos y que el cristianismo, con su antecedente en el mundo judío, debe agregar al menos diez siglos más, lo cual nos da el aproximado de treinta siglos en la historia convocada: la de la propiedad privada.

El argumento de fondo es que en esta historia la persona pierde libertad, salvo que se encuentre situada en la humanidad poseedora del poder; por ello, está enajenada y fetichizada. Carece de capacidad de elegir y generar riqueza, al tiempo que posee un pensamiento dominado por ídolos o falsas ideas que trastocan la sana comprensión de la vida, el mundo y la historia. De desearse producir libertad, el psicoanálisis histórico favorece *limpiar* el inconsciente personal de la basura que la vida le haya dejado o de aquella que la misma persona haya generado.

De arriba hacia abajo

Se desea avanzar en el "conócete a ti mismo" y utilizar el recurso de la hermenéutica del sí ejerciendo el psicoanálisis histórico. Este *viaje* de autosignificación podría comenzar de arriba a abajo, comenzando por identificar qué nos ha dejado la proporción mayor, "el modo de producción y

[23] *Ibidem,* p. 36.

apropiación en cuanto tal, y su concreción histórica en el desarrollo de su dinámica".[24]

El desenvolvimiento de su dinámica corresponde al devenir de la propiedad privada y su concreción en el tiempo actual; para el mundo occidental, la etapa neoliberal que concreta el imperialismo actual: en su globalización técnica, especialmente, informática y concentrado en el poder de las grandes empresas transnacionales, que han creado un poder internacional que incluso sojuzga a los Estados.

Las preguntas operativas que nos pueden orientar son similares a las siguientes: ¿Qué tengo en mí de los intereses de la propiedad privada? En especial, ¿qué tanto ha influido el neoliberalismo en mi forma de vida? Se trata de preguntas difíciles de responder, pues, además de presumir un nivel de abstracción elevado para lograr significar un largo plazo histórico y el devenir reciente de la sociedad —ahora en su periodo neoliberal—, suponen una conciencia histórica que para la mayoría de las personas puede ser escasa.

Es más complicado significar la época neoliberal debido a su tránsito actual, pues, al estar en ella, se requiere una buena capacidad abstractiva para identificar cómo estamos atrapados en ella; en especial, en la búsqueda desmedida por conseguir dinero, de ejercer la competencia para lograrlo y de responder a la velocidad cibernética de su tecnología que también nos enajena y fetichiza por medio de los celulares asociados a las redes sociales poderosas en sí mismas, las cuales nos atrapan y concentran en lo superfluo y baladí. Todo esto nos impide atender lo importante: las propias condiciones del buen vivir.

En el mundo intelectual —incluso en el del trabajo académico—, el neoliberalismo se ha expresado con el "capitalismo académico", el cual crea muchos males por estar vigente y nos obliga a producir incesantemente para obtener los puntos con los cuales miden nuestra "productividad", lo que se convierte en complementos económicos de los raquíticos salarios que nos pagan. Por ello, es viable examinar cómo la época nos impulsa para ponderar sus efectos en nuestra vida personal.

De querer el autoconocimiento, es factible analizar "La praxis del modo de producción, la dinámica cotidiana que efectivamente realiza la persona analizada".[25] Las preguntas para orientarnos en esta reflexión pueden ser parecidas a las siguientes: ¿Cómo estoy viviendo en mi día a día? ¿Cómo laboro o trabajo? ¿Cuánto tiempo le dedico al transporte a mi centro de trabajo y de regreso a casa? ¿Cuánto tiempo le dedico a estar *en la pantalla* de la computadora o del celular? Y otra especialmente relevante: ¿Cuánto tiempo tengo para descansar, alimentarme, *vivir*?

[24] *Idem.*

[25] L. E. Primero Rivas, *Contribución a la crítica de la razón ética I…*, p. 27.

Previo a la época neoliberal, que inició a mediados de los ochenta, había más tiempo para vivir y trabajar. Actualmente, el tiempo de vida y trabajo ha variado de manera considerable, recortándose y ampliándose respectivamente, por lo cual la oportunidad de vivir, disfrutar y descansar es cada vez más corta y ardua. Si buscamos el autoconocimiento, hay que llevar esto a nuestra conciencia, para identificar la manera como trascurre nuestra cotidianidad.

También podríamos considerar la siguiente analogía: "El momento histórico de la correlación de las fuerzas vigentes en la realidad considerada".[26] La reflexión nos debe llevar a identificar el tipo de población donde habito, para destacar el tipo de trabajo con el que vivo, el poder social que me ampara o las fuerzas colectivas donde me sitúo o, incluso, si prefiero estar en el anonimato y me ubico en la "gran masa" de la gente del común, que quizá tiene perfiles específicos.

Identificar el tipo de trabajo que efectúo es importante, pues me permite precisar los aportes significativos que realizo, o darme cuenta de que estoy lejos de contribuir al desarrollo social o al interés colectivo.

Reitero: lo anterior es posible sólo si a la persona la impulsa un deseo de autoconocimiento. Resaltar esa idea es útil: la mayoría de las personas están lejos de querer conocerse y viven muy tranquilas en su enajenación y fetichización, pues así las ha escrito el sistema.

La proporción por resaltar a continuación refiere "la situación histórica de la formación social que políticamente organiza los procesos convocados".[27] En un lenguaje más sencillo: el momento histórico del país donde habitamos, pues es diferente la sociedad en la cual nacimos —hace ya, quizá muchos años— que la de hoy en día, ya con renovadas características. Conocer la historia de nuestra nación es relevante, pues nos influye y es significativo identificar esta atribución; incluso, en condiciones tan cotidianas como ésta: ¿cómo será la economía de mi entorno para el próximo año y cómo me afectará?

Conviene destacar que el esfuerzo de autoconocimiento que aquí se impulsa busca potenciar mayor libertad para la persona; de ahí que lo que se ofrece puede ser útil para aumentar la capacidad de decisión y producción. Ahora bien, consideremos otro factor, "el estado de las relaciones de producción en la región donde se realizan los anteriores procesos".[28] Con un lenguaje más cotidiano: la situación sobre cómo se ejerce la economía en la región donde habito, en tanto es viable admitir que en el país donde me encuentro hay diversas regiones económicas que también pueden influir en

[26] *Idem.*
[27] *Idem.*
[28] *Idem.*

nuestra vida y economía. En este contexto, pueden darse situaciones muy diferenciadas que conviene subrayar: es distinto vivir en una gran ciudad capital que habitar en una zona campesina e incluso alejada del centro económico del país, en tanto esta ubicación espacial tiene que ver con medios de transporte, lugares de trabajo, de compras, de estudio, entre otros.

El momento de desarrollo de la clase social en la que se inserta (la persona en autoconocimiento)

Considero que la teoría de la personalidad fue la primera sistematización valiosa en mi construcción filosófica. Esta circunstancia temporal da cuenta de cómo en su primera formulación se le concibió en el significado de las *clases sociales*. En ese entonces, aún tenía influencias marxistas, por lo que pensaba en sus términos. No obstante, con el paso de los años y mis estudios sobre Marx, logré darme cuenta de que con el desarrollo del imperialismo y, en especial, en el periodo neoliberal, las clases sociales habían desaparecido o se habían modificado tanto que era mejor buscar otra conceptuación para proponer una clasificación más certera de las poblaciones existentes en el mundo.

El desenvolvimiento del capitalismo, incluso en su fase superior —el imperialismo—, concentró el capital en menos manos cada vez; incluso, la cantidad de capitalistas se redujo hasta convertirse en una élite dentro de los poseedores de la riqueza, al mismo tiempo que la de personas dedicadas a obtener su sustento con el trabajo —los asalariados—. Simultáneamente, crecían las poblaciones de subempleados, trabajadores eventuales, desplazados, migrantes y otro tipo de desempleados que ¿acaso conformaban una nueva clase social? De existir, era tan grande y numerosa que difícilmente podría dar para pensar una "lucha de clases", lo cual me llevó a conceptuar la existencia de una *lucha de humanidades,* tal como sostengo en el libro de igual apelación.[29]

En consecuencia, esta cuarta determinación en la formación de la personalidad debe precisarse así: "el momento de desarrollo de la humanidad en la que se inserta la persona que se autoconoce".[30]

Hay desenvolvimiento de los diversos tipos de humanidad existentes en nuestro mundo y, desde esta realidad, puede pensarse el *humanismo mexicano* propuesto por Andrés Manuel López Obrador en su discurso, a propósito del informe de sus cuatro años al frente del ejecutivo nacional. El humanismo es el reconocimiento primero del ser humano y se entiende frente

[29] L. E. Primero, *Lucha de humanidades o de la ética analógica de Mauricio Beuchot*, México, Torres Asociados-Red Internacional de Hermenéutica Educativa, 2011, p. 244.

[30] *Idem.*

al reconocimiento que otros pueden poseer sobre diversos elementos primigenios para significar: los poseedores del poder económico privilegian al capital frente a cualquier otro significado y también hay humanistas que dan mayor valor al individuo y desde ahí conceptúan su humanismo; el suyo es un reconocimiento del bienestar del individuo y jamás de los colectivos, de la mayoría de las personas, situación que supone el bienestar común, el bien común o colectivo.

El humanismo mexicano propuesto por Andrés Manuel está inspirado en su tesis *Primero los pobres*; es decir, gran parte de la población conlleva a un "cambio de las conciencias", una modificación de las conceptuaciones del humanismo desde las percepciones conservadoras, para optar por el bienestar de las mayorías subordinadas al poder desde hace siglos. El humanismo mexicano también puede pensarse como un humanismo del sur y es viable situarlo en una oferta poscolonial valiosa. En nuestro contexto —dirigido a promover la hermenéutica del sí, vía el ejercicio del psicoanálisis histórico—, la pregunta es: ¿Qué tipo de humanidad o humanismo me interesa o suscribo?

Otra determinación por considerar en la conformación de la personalidad y en el autoanálisis que se puede hacer de ella es "la condición de la clase hegemónica en el barrio, el asentamiento humano donde se realiza esta socialización".[31]

También encontramos la afirmación sobre dejar atrás el concepto *clases sociales* en este rubro; tal característica puede reformularse así: "la condición de la humanidad hegemónica en el barrio, el asentamiento humano donde se realiza la socialización"[32] de la persona considerada. El lugar donde se efectuó nuestra crianza también influye en nuestra formación y, en el deber ser, es importante precisar sus influjos en nuestra vida, en tanto hay una correlación entre nuestra familia y su lugar de habitación, asociada a sus recursos económicos, sus preferencias para vivir y gustos para la convivencia.

El "barrio, el asentamiento humano donde se realiza la socialización",[33] es una significativa materialidad analógica en nuestra formación y conviene conocerla, en cuanto realiza las influencias resaltadas, en tanto es distinto habernos criado en una zona urbana, que en una rural o incluso en la peri-

[31] *Idem.*

[32] *Idem.*

[33] Ana Esther Koldorf, Rosa de Castro y Verónica López Tessore, "El barrio como espacio de interacción social", IX Congreso Argentino de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Misiones, Posadas, Argentina, 2008.

feria de una gran ciudad. Este factor es especialmente importante, pues nos presenta el núcleo familiar de la socialización primaria del infante. Hay suficientes estudios sociológicos, psicológicos, antropológicos e históricos sobre la familia como para hacer muy perceptible la influencia que haya producido sobre la infancia. Al parecer, sobre esta proporción en la formación de la personalidad se carece de debates y, por tanto, podemos ofrecer la pregunta orientadora: ¿Qué tipo de familia me tocó en suerte? Efectivamente, es un asunto de azar el llegar a la familia, pues carecemos de cualquier elección posible. Eventualmente, el padre y la madre sí pueden elegir tener un hijo o hija, pero jamás sucede al revés. Es un pequeño detalle; sin embargo, es crucial en nuestro destino.

La estructura de personalidad del individuo considerado

Los abundantes estudios sobre la personalidad establecen la base biológica desde la cual se conforma el sistema nervioso central con el cual llegamos a la vida. En la mejor de las situaciones deberíamos nacer con un cerebro y su sistema nervioso, sin disturbios y apto para el desarrollo que tendrá a lo largo de la infancia y la adolescencia. De contar con esta fortuna, transitaremos por las diversas etapas y fases que precisan las psicologías del desarrollo y arribaremos a la primera juventud —habitualmente, sobre los dieciocho años— con la madurez suficiente para comenzar la vida adulta, con los recursos psicológicos, morales, sensibles, cognitivos y culturales adecuados para vivir bien la vida.

Esto expresa el deber ser; no obstante, el ser puede ser —o haber sido— diferente, y ahí es donde opera la hermenéutica: en el lugar donde se debe interpretar, en tanto haya confusiones, imprecisiones o disturbios. Quizás esta analogía planteada como final en la presente exposición sea la de mayor interés. En el "conócete a ti mismo", la meta del psicoanálisis histórico ejercida vía hermenéutica del sí, pues habiendo tenido una buena maduración y hasta poseyendo una buena vida, las fuerzas malignas que nos habitan pueden generarnos problemas, lo cual ya planteé en el texto "La responsabilidad personal frente al mal", expuesto en el primer congreso mundial del personalismo, realizado en la Ciudad de México, en julio de 2022.[34]

[34] L. E. Primero, "La responsabilidad personal frente al mal", Primer Congreso Mundial de Personalismo [en línea], Ciudad de México, 2 de agosto, 2022, https://spine.upnvirtual.edu.mx/index.php/2022/08/17/ponencia-la-responsabilidad-personal-frente-al-mal

Balance y posibilidades

El contenido ofrecido está destinado a aprovechar la filosofía de Mauricio Beuchot; por el contexto ofrecido, también apuntala mi idea del psicoanálisis histórico, el recurso para autoconocernos con los beneficios que ofrece. Recupero la filosofía de Beuchot, en especial sus tesis ontológicas y sus argumentos sobre la integración del ser, vía las proporcionalidades propias con las cuales se constituye,[35] que favorece plantear las nueve analogías de integración de la personalidad destacadas como las analogías propias que conforman a una persona a lo largo de su vida. Devenir con un antes, un ahora y un porvenir que significan en la vida personal, y que se debe atender para buscar la mejor vida posible, incluso, buscando modular las fuerzas malignas que nos habitan.

Este texto ofrece recobrar la filosofía beuchotiana, como un aplicarla aprovechando su fructífero impulso. Creo que lo ofrecido es bueno; sin embargo, su juicio es el más definitorio y será estupendo que nos lo pueda compartir.

[35] Acerca de la tesis beuchotiana, consultar: L. E. Primero, "La filosofía de Mauricio Beuchot y su aplicación a la antropología filosófica", pp. 8-9.

DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA A LA DECOLONIZACIÓN ANALÓGICA: HOMENAJE A MAURICIO BEUCHOT

FROM ANALOGICAL HERMENEUTICS TO ANALOGICAL DECOLONIZATION: TRIBUTE TO MAURICIO BEUCHOT

Alejandro Méndez González*

RESUMEN La pretensión de las siguientes páginas es exponer, para un posible debate, el cariz decolonial de la hermenéutica analógica, considerando no sólo la inclusión de la propuesta de Mauricio Beuchot en las llamadas *epistemologías del sur* o *filosofías decoloniales*, sino, también, por lo menos indicar la significativa aportación que ésta puede hacer a ellas.

Para tal cometido, el texto se divide en tres apartados. En el primero, bosquejaré lo que se entiende por *epistemologías del sur* o *filosofías decoloniales*. En el segundo, expondré las funciones de la hermenéutica analógica, lo que evidenciará el paralelismo que hay entre las epistemologías o filosofías y la propuesta beuchotiana. Finalmente, en el tercero, referiré la singular aportación a la reflexión con lo que el mismo Beuchot ha denominado *descolonialismo analógico*.

ABSTRACT The aim of the following pages is to expose, for a possible debate, the decolonial aspect of analogical hermeneutics, considering not only the inclusion of Mauricio Beuchot's proposal in the so-called *epistemologies of the south* or *decolonial philosophies*, at least indicate, the significant contribution that it can make to them.

For this purpose, the text is divided into three sections. In the first one I will outline what is meant by *epistemologies of the south* or *decolonial philosophies*. In the second, I will expose the functions of analogical hermeneutics, which will show the parallelism that exists between epistemologies and/or philosophies and the Beuchotian proposal. Finally, in the third, I will refer to the singular contribution to reflection with what Beuchot himself has called *analog decolonialism*.

*Universidad La Salle Noroeste, México.

Palabras clave
Colonialidad, descolonialidad, hermenéutica analógica, filosofía, descolonialismo analógico

Keywords
Coloniality, decoloniality, analogical hermeneutics, philosophy, analogical decolonialism

---

Las siguientes líneas sean una modesta expresión de admiración y respeto a un hombre, a su trayectoria y a la obra; sean un homenaje al filósofo mexicano Mauricio Beuchot Puente.

Expresar algo sobre la dilatadísima obra de Mauricio Beuchot suele dejar, a quien a ello se atreve, un dejo de perplejidad, una sensación de inseguridad y titubeo, pues supone una gran gesta compendiar sus escritos, cientos y, quizás, hasta miles de páginas esparcidas en artículos, ensayos y conferencias; además de la copiosa bibliografía de sus colegas, discípulos, "admiradores", curiosos e investigadores.

En todos los escritos de Mauricio Beuchot, sea que aborde temas de epistemología, historia, lenguaje, ética, política, educación o cualesquiera que deriven en su atención, sus pretensiones siempre apuntan más allá de lo que las palabras refieren; siempre apunta a una profundidad ante la cual no hay más remedio excepto sumergirse, si lo que se pretende es comprender. Por fortuna, la sencillez y consideración hacia el lector de su escritura hace de tal inmersión una atractiva aventura que absorbe, atrae y hace de la atención su rehén.

Desde hace décadas vemos el nombre del filósofo emerger de entre la maraña de controversias de la prensa política; cada año descubrimos gran cantidad de artículos sobre su obra y cada cierto tiempo aparecen tesis doctorales sobre aspectos intrincados o ignorados de su pensamiento; monográficos; aplicaciones de su metodología a campos hasta el momento desconocidos.

A ya casi treinta años de la legendaria conferencia que marcó el inicio del movimiento filosófico de la hermenéutica analógica,[1] tal vez haya quienes se pregunten si queda algo nuevo que decir sobre Beuchot y su propuesta. Pero cabe precisar que, si hoy seguimos leyendo, preguntando y reflexionando sobre su obra, no es porque se ansíe descubrir algún meandro todavía virgen o que aspire a convertirse, en el peor de los casos, en protago-

[1] Napoleón Conde Gaxiola, "Breve historia del movimiento de la hermenéutica analógica (1993-2003)", *Diánoia,* México, vol. XLIX, núm. 52, 2004, p. 150.

nistas colgados a su figura, no; si se sigue recurriendo a Beuchot es porque seguimos encontrando en su obra senderos y respuestas a nuestras cuestiones e inquietudes, nada más, pero nada menos.

Como ya se mencionó en el resumen, la prensión de las siguientes páginas es exponer el cariz decolonial[2] de la hermenéutica analógica, considerando, además de la inclusión de la propuesta de Mauricio Beuchot en las llamadas *epistemologías del sur* o *filosofías decoloniales,*[3] la significativa aportación que puede hacer a ellas.

Epistemologías del sur, filosofías decoloniales

Un requisito necesario para comprender el planteamiento que aquí se desarrolla es el de significar lo más adecuadamente posible algunos términos. Comenzaré las *epistemologías del sur,* las cuales tienen como punto de partida:

> El reclamo de nuevos procesos de producción, de valorización de conocimientos válidos, científicos y no científicos y de nuevas relaciones entre diferentes tipos de conocimiento, a partir de las prácticas de las clases y grupos sociales que han sufrido, de manera sistemática, destrucción, opresión y discriminación causadas por el capitalismo, el colonialismo y todas las naturalizaciones de la desigualdad en las que se han desdoblado; el valor de cambio, la propiedad individual de la tierra, el sacrificio de la madre tierra, el racismo, al sexismo, el individualismo, lo material por encima de lo espiritual y todos los demás monocultivos de la mente y de la sociedad —económicos, políticos y culturales— que intentan bloquear la imaginación emancipadora y sacrificar las alternativas.[4]

[2] Sobre el debate entre el uso de los términos *decolonial* o *descolonial*, se recomiendan la lecturas de Juan Vicente López Rodríguez, "Convergencias, divergencias y posicionamiento entre lo decolonial lo descolonial y lo poscolonial desde miradas feministas del sur", *Analéctica,* Buenos Aires, vol. 5, núm. 31, 2018 y Eduardo Restrepo y Axel Rojas, *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*, Popayán, Colombia, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar, Universidad Javeriana, Universidad del Cauca, 2010.

[3] Según escuelas, corrientes y autores, hay algunas distinciones entre *las filosofías del sur*, *epistemologías decoloniales*, *filosofías* o *epistemologías poscoloniales*. La justificación de la manera analógica (sinonímica) de utilizar estos términos en las siguientes páginas podría llevar más espacio del que se dispone. Quedará para otra ocasión la posibilidad de exponer los matices y las precisiones necesarias; sin embargo, el término con el que se agruparán estos términos será el de *pensamiento descolonial*.

[4] Boaventura de Sousa Santos, "Introducción: las epistemologías del sur", *Formas Otras. Saber, nombrar, narrar, hacer. Seminario llevado a cabo en IV Training seminario de jóvenes investigadores en Dinámicas Interculturales* [en línea], Barcelona, 2011, p. 16, https://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Formas-Otras_Dec2011.pdf

La palabra "sur" aquí no tiene más una significación geográfica que simbólica: refiere lo anticolonial, es la referencia al sufrimiento producido de manera sistemática; es decir, institucionalizada, por el colonialismo, cuyo sucedáneo es el capitalismo (neoliberal globalizado). Con esto es posible distinguir el norte/sur geográfico y el norte/sur epistemológico: hay un sur (epistemológico) que existe en el norte (geográfico); hay también un norte (epistemológico) en un sur (geográfico) (las oligarquías plutocráticas trasnacionales que se benefician de las dinámicas del capitalismo en perjuicio de muchos).

Desde la conquista de América por parte de los países de la península ibérica y, posteriormente, de los otros países europeos (Inglaterra, Francia, Holanda) hacia "el resto del mundo", se ubica una injusticia de la que emanaron y se concretaron en los distintos campos existenciales; de ahí que se pueda hablar de injusticias económicas, sexuales o raciales, o generacionales. De manera que la *injusticia cognitiva* es como la "noción de que sólo hay un cuerpo verdadero de conocimiento, conocido como ciencia moderna, y producido como conocimiento perfecto principalmente en el Norte global".[5]

Esto no comporta que las epistemologías del sur aseveren que la ciencia (ciencias modernas europeas) sea intrínsecamente deficiente o falaz; lo que se objeta es la petulancia de superioridad y exclusividad. Desde nuestra perspectiva, el problema epistemológico del conocimiento se encuentra en el centro de este contexto, por lo que es imperativo partir de las epistemologías del sur.

Según Boaventura de Sousa Santos, son tres las premisas sobre las que se erigen las epistemologías del sur: *1)* La comprensión europeo-occidental es una más de las otras (muchas) maneras de comprender e interpretar el mundo; es una más de las muchas maneras que hay de pensar, de sentir, de actuar; es una más de las distintas maneras en las que los seres humanos se relacionan; una más de las distintas concepciones del tiempo, de la naturaleza; una más de las distintas maneras de organizar la vida, personal y comunitariamente. *2)* Hay distintas formas de economía, de política, de religión, de familia, respecto de las europeo-occidentales. *3)* Estas muchas otras formas de comprender la vida, el mundo y la historia, inherentes, latentes en la vida cotidiana, deben hacerse patentes contra la "invisibilización" acaecida por la imposición de un modelo hegemónico. Uno de los aspectos más perniciosos de la visión europeo-occidental es el falso universalismo que tasa y pondera a lo distinto, discriminándolo como inferior. Baste con esta suscinta referencia para abordar el significado de lo *decolonial*.[6]

---

[5] *Idem.*

[6] *Idem.*

El discurso de *lo decolonial* o la *descolonización* tiene por contexto el debate sobre la independencia (primeramente, política) de los estados soberanos. Históricamente, se pueden identificar distintos momentos u oleadas independentistas a finales del siglo XVIII y durante el XIX. Asimismo, la llamada *colonización*, entendida como un proceso de imposición, comporta un talante de asimetría y superioridad, donde la potencia colonizadora no sólo ocupa territorio, sino que impone, por medio de la fuerza militar y de otras instituciones de coacción, todo su marco cultural (lengua, religión y sistema de derecho, entre otros). La "moderna" conquista del continente americano (siglo XVI) configuró el paradigma de lo que es el "sistema mundo",[7] que continúa hasta nuestros días, pero con distintas conformaciones, persistiendo la diferenciación asimétrica entre centro/periferia, primer mundo/tercer mundo, norte/sur.

Para fines de este ensayo, cabe distinguir que *colonización* es ese "proceso (imperialista) de ocupación y determinación externa de territorios, pueblos, economías y culturas por parte de un poder conquistador que usa medidas militares, políticas, económicas, culturales, religiosas y étnicas",[8] mientras que el colonialismo se refiere a la ideología inherente que justifica (racionalmente) y hasta legitima el orden asimétrico y hegemónico establecido por el poder colonial.

Valga esta aclaración para precisar que el interés de las *epistemologías del sur* o *de las filosofías decoloniales* no recae tanto en la colonización, sino en la colonialidad que ha persistido en el tiempo, sobre todo, en aquellas regiones anteriormente colonizadas y hoy "políticamente" independientes.

Ahora bien, esta colonialidad se manifiesta de diversas formas en las dinámicas cotidianas y en los distintos espacios existenciales.[9] Esto representa una diversidad de fenómenos que recorre desde lo más personal (psicológico), hasta lo más comunitario (lo político), cuya propiedad constante es la determinación y dominación de uno por otro, de una cosmovisión, filosofía y modo de vivir del mismo tipo. En consecuencia, se logra una pertinaz dependencia y la construcción del subdesarrollo y marginalidad de las colonias frente a la hegemonía, de facto, de los dominadores. Es decir, los medios de dominación generalmente ya no son político-militares, sino sim-

[7] Immanuel Wallerstein, *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción,* México, Siglo XXI, 2005.

[8] Josef Estermann, "Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la filosofía intercultural", *Polis. Revista Latinoamericana,* núm. 38, 2014, p. 6.

[9] Alejandro Méndez, "Marco categorial para pensar la religión desde la nueva epistemología", en Mauricio Beuchot y Luis Eduardo Primero, *Hermenéutica analógica y nueva epistemología: Nexos y confines*, México, Publicar al Sur, 2019.

bólicos, donde se trasplantan los productos culturales de los países dominantes a los dominados sin consideración alguna de su contexto.

Cuando brota el concepto *descolonización,* parece referirse a la erradicación de todo aquello ajeno a lo propio, lo que supondría un cierto esencialismo encargado de rescatar y mantener lo que fue negado por la colonialidad. Sin embargo, en las últimas décadas, varios autores[10] han hecho una crítica de la *colonialidad* en torno a distintas categorías, bajo la sospecha de eurocentrismo (principalmente en sus productos derivados como el capitalismo, el racismo, el machismo heteropatriarcal y demás), vigentes y operantes en la globalización neoliberal.

Así, la *colonialidad* refleja una epistemología que se reproduce en distintos niveles subalternos, donde las grandes potencias (antes colonizadoras ahora económicamente dominantes) no precisan ya imponer sus cosmovisiones, pues el poder interno (antes criollos, luego burgueses y ahora élites oligarquías político-económicas) se encarga de perpetuar el orden colonial.

Con lo dicho hasta aquí, espero haber ofrecido claridad suficiente sobre las características de las epistemologías del sur o filosofías decoloniales, para dar paso al cotejo de éstas con la propuesta filosófica de Mauricio Beuchot.

La hermenéutica y la epistemología analógicas

Sería un despropósito exponer a detalle qué es la hermenéutica analógica. Para ello, contamos con gran cantidad de textos de su creador, así como de sus colegas y discípulos. No queda excepto remitir a los textos, ahora ya clásicos, sobre el tema.[11]

En este apartado pretendo trazar las funciones de la hermenéutica analógica[12] que nuestro autor ha declarado en diversas publicaciones.

En primer lugar, la hermenéutica analógica tiene como función primordial evitar los inconvenientes de una hermenéutica unívoca y una hermenéutica equívoca. Así se supera el reduccionismo, la posibilidad de una sola interpretación válida, pero también el surgimiento de incontables interpretaciones válidas. Gracias a ello se cuenta con un amplio conjunto de interpretaciones capaces de ser jerarquizadas, como en la analogía de atri-

[10] Consúltense los trabajos de Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Edgardo Lander, Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel, entre otros.

[11] Los textos fundamentales son Mauricio Beuchot, *Tratado de hermeneútica analógica. Hacia un nuevo modelo de interprtetación,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009 y *Perfiles esenciales de la hermenéutica*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.

[12] M. Beuchot, *Lineamientos de la hermenéutica analógica,* Monterrey, Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León, 2006.

bución, donde se define un analogado principal y diversos analogados secundarios. De esta manera, la interpretación se enriquece, ya que permite varias interpretaciones, pero con límites proporcionales.

En segundo lugar, la hermenéutica analógica tiene la función de contener el relativismo en las interpretaciones. Abre los márgenes de la interpretación, pero sin perder los límites. Se amplía la distinción sin diluir la posibilidad de una cierta identidad (semejanza); se abre a la diversidad sin sacrificar la universalidad, la cual está sometida al diálogo y a imposición alguna (petición de principio). Desde dicha función, la pretendida universalidad es una construcción que se va dando "desde abajo"; es decir, desde las características universalizables de lo diverso-distinto.

La tercera función es la de reducir las dicotomías. La hermenéutica analógica funge como una intermediación, ya que tiende al equilibrio, a la proporción; en última instancia, a la analogía en tanto mediación entre opuestos.

En cuarto lugar, la hermenéutica analógica privilegia la distinción sin desechar la semejanza. No plantea una filosofía ni interpretaciones de manera impositiva; es cierto que privilegia lo particular, pero sin perder de vista lo universal sin lo cual ningún tipo de diálogo es posible.

La quinta función es la de facultar, posibilitar e interpretar correctamente el símbolo, evitando los extremos ya señalados (univocismo y equivocismo). Aun cuando dos marcos contextuales distintos cuenten con los mismos símbolos, desde la hermenéutica analógica se evita su interpretación positivista, aunque también la imposibilidad de interpretación desde otros contextos. La hermenéutica analógica respeta lo inefable de los símbolos (principalmente los teológico-religiosos), pero se aventuraría a interpretarlo incluso de manera mesurada, aproximativa.

La sexta función es conjuntar la hermenéutica y la ontología.[13] Es decir, permite la interpretación del ser al traer el significado al significante, el objeto al concepto y el ente hacia el lenguaje. Esto logra plantear una ontología y una hermenéutica más modestas en sus pretensiones.

La séptima función, vinculada a la anterior, es la de transitar de una ontología rígida a una analógica, lo que permitirá recuperar la simbolicidad, más allá de los discursos unívocos (reduccionistas, positivistas). De manera que abrirá nuevos caminos para la reflexión tanto en las diversas ramas de la filosofía, como en las ciencias sociales.

En la octava función, la hermenéutica analógica, desde una ontología, antropología y ética ahora ya analógicas, puede viabilizar la construcción de una filosofía política que supere las dicotomías existentes en el contexto contemporáneo (izquierda/derecha, conservadores/progresistas, liberales/comu-

[13] *Ibidem*, p. 32.

nitaristas y demás), para lograr una síntesis fructífera que privilegie prudentemente las distinciones, pero sin renunciar a aquellos marcos de semejanzas (universales). Esto tiene una relevancia especial en torno a la reflexión sobre el problema del multiculturalismo, sobre todo, en América Latina.

La última función, derivada y en confluencia con las anteriores, es la posibilidad de trazar una filosofía mexicana[14] y latinoamericana, pero incorporada a la filosofía universal. Esto es posible porque, como se sabe, la analogía es esencialmente la comprensión de lo particular en lo universal (matizando y conteniendo, los absolutismos y relativismos). Además, abre el camino para exponer lo que constituye la tesis del presente texto, por lo que amerita una sección aparte.

La hermenéutica analógica como decolonización analógica

En 1993, durante el VII Congreso Nacional de la Asociación Filosófica de México, A. C., que se llevó a cabo en la ciudad de Cuernavaca, Morelos (México), Mauricio Beuchot ofreció la conferencia "Los márgenes de la interpretación: hacia un modelo analógico de la hermenéutica", que marcó el inicio de un movimiento[15] cuyas ondas expansivas han tenido alcance mundial hasta la actualidad, pues han repercutido en distintas temáticas. En este apartado me interesa recuperar aquellos elementos trabados.

En 2013, por ejemplo, Luis Eduardo Primero Rivas afirma que "la hermenéutica analógica es una filosofía poscolonial" donde Beuchot procura superar la tensión entre las hermenéuticas univocistas y equivocistas, además de actualizar el concepto de analogía y de diseñar una:

> Arquitectura conceptual, categorial y metódica, logra dar las pistas para conformar la filosofía de la hermenéutica analógica beuchotiana [...] creando el contexto simbólico para generar múltiples soluciones conceptuales de diversos temas en variados espacios de estudio y reflexión generados en su filosofía, que al estar concebida en México, por ende, en América Latina, se autodefine como poscolonial, a pesar de que Mauricio Beuchot, en aquel momento, estaba lejos de lo que hoy podríamos llamar el *debate poscolonial fundacional*.[16]

[14] Para ahondar lo señalado, se recomienda el texto M. Beuchot, "Posibilidad de aplicación de la hermenéutica analógica en las humanidades", *Ju'unea Revista de Investigación* [en línea], año 7, núm. 9, 2022, https://drive.google.com/file/d/1N26V76lVtCNOW-Sd03KI-PfLLC75Gwq9u/view

[15] N. Conde Gaxiola, *op. cit.*

[16] L. E. Primero, "La hermenéutica analógica como filosofía poscolonial", en N. Conde Gaxiola, *Señales y huellas de una hermenéutica analógica*, México, Torres y Asociados, 2019, p. 64.

Pese a que el mismo Beuchot no se identifica en este momento con las filosofías poscoloniales (decoloniales o perteneciente a las epistemologías del sur), para Primero Rivas es, con toda probidad, un movimiento filosófico que se inserta en estas vertientes por su proveniencia geográfica, por su potencial crítico-significativo contra el pensamiento único eurocéntrico[17] y por su posición contra la dispersión (equivocista) desvanecedora de la posmodernidad.

Sin embargo, Mauricio Beuchot, en coautoría con Primero Rivas, abordará diversos temas con el carácter poscolonial en algunas publicaciones, entre las que se pueden citar *La filosofía de la educación en clave poscolonial,* de 2015, y la segunda edición de *Perfil de la nueva epistemología*, de 2022, en el capítulo 6, titulado "La nueva epistemología analógica en el marco de la filosofía actual". Beuchot explicitará en un breve apartado la inclusión de la hermenéutica analógica como una filosofía decolonial.

Será hasta su más reciente publicación (al momento de redactar estas líneas), *La epistemología de la hermenéutica analógica*, también de 2022, donde planteará las posibilidades de un *descolonialismo analógico*.[18] Sobre la originalidad de esa conceptuación y su aportación a este conjunto de propuestas filosóficas versará lo siguiente.

Para Beuchot, la epistemología analógica propia de la hermenéutica analógica, al situarse en las llamadas *filosofías del sur,* tiene una doble misión, pues "intenta reflexionar desde nuestra propia identidad, para lo cual sigue el doble movimiento de buscar las raíces propias y esforzarse por hacer una liberación de los saberes, construyendo algo consecuente con eso".[19]

Si el pensamiento del sur sólo pretende readquirir lo que es popio, "lo mexicano" o "lo latinoamericano", depurando, cribando lo ajeno, lo proveniente de otras culturas, su cometido queda menguado; es decir, imposible. Después de siete siglos (desde el XVI), donde han tenido lugar intercambios, modificaciones, sustituciones y transformaciones culturales, es imposible regresar al "estado original" o a la pureza (racial y espistemológica) previa a la colonización. El cometido de este pensamiento ya no es tanto la denostación de lo "foráneo", sino la creación de un pensamiento propio, como

[17] Cabe aclarar que la significación de *eurocéntrico* en este texto recupera lo conceptuado por Primero: "desde la semántica generada por el poscolonialismo, será tanto lo propiamente europeo, como lo norteamericano, en tanto la filosofía del Viejo Continente se ramificará a los Estados Unidos y al Canadá, y desde esos dos espacios se irradiará al resto del mundo, conformando la filosofía eurocéntrica o colonial, gracias al apoyo político que esta filosofía recibirá con la consolidación del Imperio estadounidense". *Vid. ibidem*, p. 59.

[18] M. Beuchot, *La epistemología de la hermenéutica analógica,* México, Publicar al Sur, 2022, p. 112.

[19] *Ibidem,* p. 111.

fundamento de toda praxis, acorde con las necesidades y problemáticas específicas de nuestro contexto.[20] Esto precisa una breve elucidación.

Desde el realismo analógico,[21] detrás de toda praxis humana, palpita y opera una determinada concepción de la vida, del ser humano, de la historia y de lo que se puede llamar *mundo*. El significado de mundo no refiere al planeta Tierra ni sólo a la naturaleza, sino a una "construcción cultural que define y concreta, en su articulación y coherencia, los instrumentos, valores, costumbres, instituciones, así como las imágenes y símbolos que constituyen las representaciones de base desde las cuales una comunidad vive";[22] en el fondo, es un horizonte de significados. Desde este planteamiento, no es excesivo hablar de un "mundo azteca", un "mundo capitalista", un "tercer mundo", ya que dichos "mundos" determinan el temple, las posibilidades y las limitaciones en los que la vida humana, singular y comunitaria, trascurre.

Ahora bien, el mundo está segmentado en *espacios*[23] *existenciales*,[24] que son una división mental del mundo cotidiano, en la cual el ser humano está y actúa; por ello, necesita distinguirlos, delimitarlos y abstraerlos en conjuntos articulados, para conocerlos, estimarlos, manejarlos y habitarlos.

Al hablar de manera cotidiana de "lo familiar", "lo económico", "lo deportivo" o "lo político", se está apuntando a un "espacio existencial", desde el cual tendrán sentido los elementos y las acciones que lo integran. En otras palabras, es posible identificar una cadena implicativa de determinaciones: el mundo determinará los espacios existenciales, los cuales, al mismo tiempo, determinarán los sistemas e instituciones propias de cada espacio, determinando (aunque no absolutamente) las acciones de los sujetos.

Por otro lado, las acciones de los sujetos serán las que reproducirán o modificarán en un camino de abajo hacia arriba las instituciones y sistemas

[20] M. Beuchot, "La función de la filosofía en México", en Gabriel Vargas Lozano, M. Beuchot, Guillermo Hurtado y José Alfredo Torres, *La filosofía mexicana ¿incide en la sociedad actual?,* México, Torres y Asociados.

[21] M. Beuchot y L. E. Primero, *Perfil de la nueva epistemología*, México, Publicar al Sur, 2022.

[22] A. Méndez, *op. cit*., p. 110.

[23] Se toma una de sus acepciones del *Diccionario de la Real Academia Española:* "extensión que contiene una materia existente". Donde materia sería el contenido mismo que refiere. Quizá sean propicios algunos otros términos como *campo* (Bourdieu), *ámbito* o *dimensión* (Beuchot), entre otros, pero para fines de esta exposición y con base en la filosofía sobre la cual se fundamenta, queda abierto a la posibilidad de utilizar un término más pertinente a partir del diálogo con otros interpretantes.

[24] Al respecto, Mauricio Beuchot llega a afirmar: "Mundo es una acepción que rebasa el mero entorno material, para abarcar el entorno espiritual, que es el que con mayor adecuación llamamos *mundo* […] la cultura consiste pues en hacerse un mundo". *Vid.* M. Beuchot, *Interpretación, analogicidad y cultura,* Xalapa, Universidad Veracruzana, 2018, p. 70.

de cada espacio existencial, con el objetivo de modificar a largo plazo el mundo (cultural) en el que se vive.

Ese mundo que he referido es, a la vez, una interpretación de la realidad, pero también un marco interpretativo (hermenéutico) de la realidad. Desde estas categorías, se puede entender la colonialidad: sea la imposición de un mundo (español, por ejemplo) sobre otro mundo ya existente (mexica), donde la filosofía o cosmovisión que son inherentes privilegian (política, económica, educativa y hasta religiosamente) a unos pocos en perjuicio de muchos.

En ese sentido, desde la hermenéutica analógica (y desde la epistemología inherente), a la filosofía le corresponde, por un lado, una función descriptiva; es decir, tornar patente lo que permanece latente en la cotidianidad, partiendo de los hechos y ascender en las interpretaciones que sirven de base o sustento teórico a la praxis humana (en los diversos espacios existenciales). Pero, sobre todo, partiendo de lo que es la realidad, pues la filosofía también tiene una función prescriptiva; es decir, partiendo de lo que la naturaleza, el ser humano y la historia son, criticar y suscitar interpretaciones más prudentes, ponderadas donde sea posible plantear una configuración de los sistemas e instituciones de cada espacio y, por ende, de las acciones más justas.

La hermenéutica analógica asiste, entonces, como un valioso instrumento teórico-metodológico que permite llevar a cabo un *análisis interpretativo del oprimido*,[25] sea este término el referente genérico del oprimido que se concreta en cada espacio existencial, pues se identifican oprimidos económicos, políticos, educativos, sexuales, raciales, religiosos y demás.

Si bien Beuchot admite la integración de su propuesta al pensamiento del sur, lo hace con cierta prudencia al afirmar: "Creo que es conveniente un descolonialismo analógico, es decir, un pensamiento descolonial que sepa colocarse en sus justos límites, para no caer en inconsecuencias o en consecuencias no deseadas de una postura unívoca o de otra equívoca",[26] pues las propuestas que se han hecho han caído en esos perniciosos extremos que poco benefician.

Como ya se mencionó, por un lado, una visión decolonial de carácter unívoco tendería hacia un esencialismo-purista inviable, donde tiene lugar un rechazo y una pretensión de purificación de todo lo ajeno a "lo propio", lo que se presenta como una empresa imposible. En un sentido mucho más mesurado, se trataría de utilizar y aprovechar, por medio del diálogo, lo heredado para la construcción de un pensamiento a la altura de las necesidades y problemáticas claramente contextuadas.

[25] M. Beuchot, *La epistemología de la hermenéutica analógica…*, p. 111.

[26] *Ibidem,* p. 112.

Por otro lado, "un descolonialismo equívoco se destruye a sí mismo, pues no sabe qué hacer con lo recibido y no alcanza a trabajar por la liberación de nuestros saberes para recuperar nuestras identidades".[27] En última instancia, la hermenéutica analógica puede favorecer:

> Un descolonialismo analógico también es moderado y equilibrado, centrado dentro de sus justos límites. No es posible un descolonialismo unívoco, que rompe con la filosofía de otros países, como tampoco un descolonialismo equívoco, el cual ni siquiera puede existir. En efecto, hay filósofos en nuestros países que filosofan como si estuvieran en Oxford, París o Berlín, sin atender a las cuestiones urgentes de la realidad que nos circunda. Ambos extremos son deplorables: el de los que rechazan lo extranjero y el de los que lo idolatran; por eso hay que encontrar la mediación, el equilibrio proporcional de una actitud descolonial que sea capaz de asumir las filosofías que nos llegan de otras partes, pero para ponerlas al servicio de nuestros pueblos. [28]

Se trata de superar dicotomías y polarizaciones para aprovechar cualquiera de las herramientas teóricas o metodológicas en pro de la construcción de una filosofía propia y de un "nuevo mundo".

Un último punto a referir es la contribución que la hermenéutica analógica, además de ser crítica con los extremos, puede aportar en el traslado y concreción de lo filosófico a los espacios existenciales específicos (sistemas, instituciones y actos implicados). Esto porque, al tomar como base la tesis de la propuesta beuchotiana, diversos autores han llevado la crítica hacia otras disciplinas allende las propiamente filosóficas humanistas; es decir, a las ciencias sociales, en general, como la política, la economía, el derecho, la educación, ente otras, con la intención de aportar estrategias en cooperación con los especialistas, pues sólo así "podremos cumplir nuestra misión como filósofos [...] Buscar la manera de que nuestra filosofía no solamente aborde los problemas perennes en la historia y en el mundo, sino también los que son propios de nuestra situación, porque nos constituyen".[29]

Conclusión

Se espera que lo expuesto hasta aquí sea suficiente para abrir un diálogo sobre las posibilidades de la hermenéutica analógica como la *episteme* y el método de la filosofía no sólo latinoamericana, sino del pensamiento

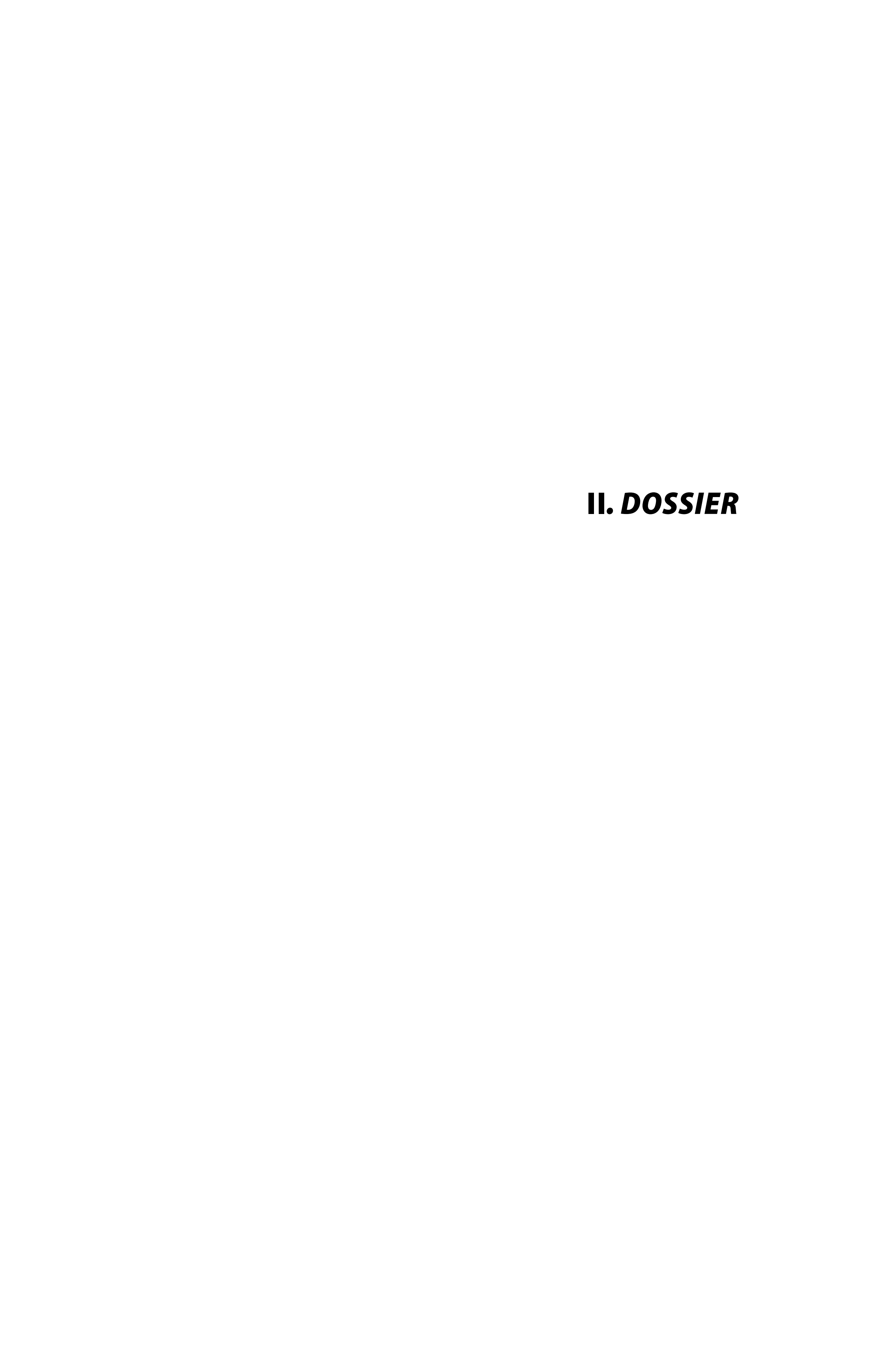
[27] *Ibidem*, p. 113

[28] *Ibidem*, p. 115.

[29] *Ibidem*, p. 116.

del sur; una filosofía que no sólo se configura en y desde México o América Latina, sino para México y América Latina.

La labor de la filosofía emanada desde el sur —geográfica y epistemológica— no puede ni debe ser neutral, mucho menos so pretexto de objetividad, sino que conlleva un compromiso derivado de la responsabilidad con los oprimidos de nuestros contextos y dentro de las dinámicas globales. Por ello, desde aquí, desde la filosofía actual se juega su destino y relevancia.



II. *DOSSIER*

LA EXPERIENCIA MUSICAL: UNA CONSTRUCCIÓN OBJETIVA Y SUBJETIVA DE LA IDENTIDAD HUMANA

THE MUSICAL EXPERIENCE: AN OBJECTIVE AND SUBJECTIVE CONSTRUCTION OF HUMAN IDENTITY

Ernesto Sotelo Galicia*

Franz no distingue entre la llamada
música seria y música moderna.
Esa diferenciación le parece anticuada e hipócrita.
Le gusta tanto el rock, como Mozart.
Para él la música es una liberación:
lo libera de la soledad, del encierro, del polvo
de las bibliotecas, abre en su cuerpo una puerta
por la que su alma entra al mundo a hermanarse.
Milan Kundera

Resumen El presente ensayo tiene como finalidad analizar la conformación de la experiencia musical en un proceso inmersivo en el que intervienen el artista y su copartícipe para la construcción de un cosmos estético, el cual posibilita el desarrollo "subjetivo" y en lo "objetivo"; de manera que los participantes dialogan con su propia sensibilidad en la medida que interactúan con el otro. En virtud de lo expuesto, contemplamos la propuesta de Gadamer para analizar el arte colectivo, que propicia la ruptura del distanciamiento entre el artista y su copartícipe. Para ello, empleamos los conceptos de *juego, símbolo* y *fiesta* y, a su vez, les damos un giro fenomenológico con el propósito de dilucidar de manera más amplia los elementos estéticos presentes en la experiencia, así como los propios componentes de la relación entre el artista y su copartícipe.

*Facultad de Estudios Superiores Acatlán, México.

Abstract The purpuse of this essay is to analyze the conformation of the musical experiencie in an immersive process in which the artista and his partner participate for the construction of an aesthetic cosmos which enables "subjective" and "objective" development. Thus, the participants dialogue with their own sensitivity as they interact with the other. By virtue of the above, we contemplate Gadamer´s proposal to analyze collective art, which promotes the breaking of the distance between the artista and his co-participant. For this we use the concepts of the game, the symbol and the party and, in turn, we give them a phenomenological turn with the purpose of elucidating in a broader way the aesthetic elements present in the experience and the very components of the relationship between the artista and his copartner.

Palabras clave
Arte comunal, profano, rito, símbolo, sagrado, sociedad aborigen

Keywords
Communal art, profane, rite, symbol, sacred, aboriginal society

---

El estudio de la música, al someterse a criterios decimonónicos, intelectualizó la experiencia y disoció la actividad musical de su carácter social. Para salir de dicha perspectiva, proponemos una de tipo inmersivo. En ella, el artista y su copartícipe son esenciales en la construcción de un cosmos estético, en el que el desarrollo "subjetivo" es posible en la medida en que dialoga con lo "objetivo", construyendo así un sentido comunitario donde se encuentran los individuos.

Por tal motivo, nuestra hipótesis plantea que los individuos participan en la construcción "objetiva" y "subjetiva" del arte, al mismo tiempo que desarrollan su propia significación del mundo, mostrando la sensibilización que encuentran en sí mismos a través de los otros. El objetivo general es analizar los elementos que componen el proceso de interpretación y significación de la experiencia musical.

Para llegar a este cometido, empleamos la perspectiva de Gadamer[1] y Blacking,[2] a fin de cuestionar los alcances y las limitaciones de la concep-

[1] Hans-Georg Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós, 1999.
[2] John Blacking, *¿Hay música en el hombre?*, Madrid, Alianza, 2006.

tualización del arte. Asimismo, utilizamos los estudios de Durkheim,[3] Frith,[4] Sotelo[5] y Blacking, para mostrar los elementos estéticos de la música.

Finalmente, retomamos los conceptos de *juego, símbolo y fiesta,* de Gadamer, para estudiar los componentes de la experiencia musical; a su vez, damos un giro fenomenológico a partir de Husserl,[6] Cassirer[7] y Schutz,[8] con el propósito de profundizar la aplicación de esos conceptos en la construcción de los elementos de la experiencia y su significación.

En este trabajo dilucidaremos cómo se manifiesta la experiencia estética en la música, observando los elementos que se manifiestan a fin de llevar a cabo un estudio que posibilite un diálogo en la construcción "subjetiva" conforme se vincula con el ordenamiento "objetivo".

La experiencia estética en la música

Para comenzar, es necesario revisar los estudios de Gadamer sobre el arte griego antiguo, pues nos muestran, según el autor, que la experiencia estética surge de la manifestación de lo divino en las esculturas y en los templos que se erguían en los paisajes abiertos a la luz meridional, sin cerrarse nunca a las fuerzas eternas de la naturaleza.[9] En este punto, podemos vislumbrar que el artista encuentra su sensibilidad al dialogar con la naturaleza, construyendo, de esta manera, una "subjetividad" a partir del ordenamiento "objetivo".

Hasta aquí parece evidente la conexión entre lo "subjetivo" y lo "objetivo"; sólo bastaría trasponer lo dicho al ámbito de la música para adentrarnos a sus manifestaciones estéticas. Sin embargo, la problemática no es tan fácil como parece, pues supone un proceso de individualización de la actividad artística, por lo que el creador es una especie de "genio" y es así como puede acceder a una compresión inmersiva de su sensibilidad.

Dicha perspectiva ha repercutido tanto en el estudio del arte, como en su conceptualización. Asimismo, nos muestra los criterios del romanticismo decimonónico que sustrajo el carácter colectivo del arte e instituciona-

---

[3] Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa,* México, Colofón, 2004.

[4] Simon Frith, "Música e identidad", en S. Hall, y P. du Gay (comp.), *Cuestiones de identidad cultural,* Madrid, Amorrortu, 1996.

[5] Ernesto Sotelo, *Música y cultura: un análisis sociológico de la relación entre compositor y oyente,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2017.

[6] Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura,* México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

[7] Ernst Cassirer, *Antropología filosófica,* México, Fondo de Cultura Económica, 2013.

[8] Alfred Schutz, *Estudios sobre la teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1964 y A. Schutz, *El problema de la realidadsocial,* Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

[9] H-G Gadamer, *op. cit.,* p. 16.

lizó una experiencia trascendental y asocial, conllevando una objetivación de la actividad subjetiva del arte por medio de la racionalización.

En el caso de la música, observamos la extrapolación de tales perspectivas en los estudios de Max Weber,[10] quien puso énfasis analítico en la notación musical expresada en la partitura, por medio de la cual se "objetivó" la interpretación de la obra. Paralelamente, se hizo objeto la interpretación repetida para afirmar que la definición del significado de la obra provenía de la tradición, de su historia y no de sus efectos inmediatos. Este significado se encontraba inexorablemente distorsionado por lo social.[11]

La propia teoría crítica,[12] en la voz de Adorno, abona al abrir un abismo insalvable entre lo social y el arte; primero, aseverando que la "experiencia auténtica musical" sólo es posible con el conocimiento técnico y teórico de la "música seria";[13] segundo, reposando el quehacer del "arte libre" en la manifestación irreconciliable entre el ser individual y los intereses antagónicos de lo social, así como la esperanza de una reconciliación real.[14]

Sobre la primera cuestión, refiere un presupuesto más de carácter ideológico que analítico, pues, si aceptáramos por un momento su hipótesis de investigación, tendríamos que preguntarnos si las sociedades que no tienen un sistema de notación musical, es decir, que están imposibilitadas para de-

---

[10] *Vid.* Max Weber, "Los fundamentos racionales y sociológicos de la música" (apéndice), *Economía y sociedad,* México, Fondo de Cultura Económica, 1999 (Biblioteca UCES Koha › Detalles para: Economía y sociedad).

[11] El antropólogo John Blacking realiza una serie de cuestionamientos sobre las bases que reposan la tradición de la gran música occidental y que, a pesar de la riqueza de ésta, se desarrollan criterios analíticos que pretenden, por una parte, intelectualizar la música y, por otro, supeditar otras tradiciones musicales bajo tales criterios, configurando una especie de "música elevada" y "música popular". *Vid.* J. Blacking, *¿Hay música en el hombre?*

[12] Escuela de pensamiento fundada en la Universidad de Fráncfort. Parte de una perspectiva filosófica y sociológica para el estudio de la modernidad, por lo cual emplea las propuestas de Nietzsche, Marx y Freud. Identifica el uso de la razón para conocer el mundo, estimulando el desarrollo del conocimiento científico y tecnológico con la finalidad de que el hombre domine las fuerzas de la naturaleza, mitificando la razón y el progreso de la sociedad moderna. De esta manera, la razón se encuentra en función de los fines perseguidos por las sociedades industriales, convirtiéndose en un eje orientador del desarrollo de actitudes e inclinaciones inherentes a la objetivación de las relaciones sociales. *Vid.* Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica de la Ilustración,* Madrid, Akal, 2009.

[13] Las investigaciones de T. Adorno plantean que sólo el conocimiento de los elementos técnicos y teóricos posibilitan la conformación de un tipo de oyentes expertos y, al tener desarrollados dichos conocimientos, pueden trascender la escucha fácil y tener una "experiencia estética auténtica" que no podrían tener fuera de este arte. De manera que rechaza la posibilidad de una experiencia estética fuera de la tradición de la música occidental. *Vid.* T. W. Adorno, "Introducción a sociología de la música", *Disonancias/Introducción en sociología de la música*, Madrid, Akal, 2009, p. 194.

[14] *Ibidem,* p. 252.

sarrollar un arte auténtico, carecen de obras musicales que puedan considerarse artísticas. Encontramos la respuesta en los trabajos antropológicos de John Blacking, quien, en sus observaciones de la tribu de los Venda, de Sudáfrica, señala que, a pesar de que no cuentan con un sistema de notación musical, tienen muy arraigada la educación musical, por lo que es esencial para la participación colectiva de todos los miembros de la comunidad en los diversas rituales. El conocimiento técnico musical tiene el propósito no sólo de mejorar la calidad de la interpretación musical, sino también que el individuo construya con cada nueva experiencia su propia sensibilidad. Es decir, con cada nueva experiencia, se posibilita que la interpretación no sea la misma, aun cuando existe una base rítmica; al contrario, puede cambiar la misma según la animosidad del individuo. Con ello, la música venda no necesita justificar su arte por medio de una interpretación repetida, sino que se funda en una experiencia vivida y colectiva.[15]

Respecto de la segunda cuestión, el autor, al recoger el idealismo alemán y los preceptos artísticos del Romanticismo, no sólo configura la ruptura entre lo objetivo y lo subjetivo, en el que el arte no requiere una justificación objetiva para su propia manifestación. Esto se entiende a la luz del conjunto de transformaciones sociales en sus diversas esferas, abriendo una autonomización de cada una; la propia filosofía se desembarazó de la religión y retomó el uso de la razón para hacer cognoscible el mundo. La raíz del problema fue que, al carecer de una razón trascendental como eje orientador de las valoraciones humanas, tanto la filosofía, como el arte, estructuraron un proceso de autojustificación. Por ello, el artista en el siglo XIX estaba consciente de que la justificación no estaba del todo clara; había que encontrar el vínculo fuera de los derroteros de lo sagrado, sustrayéndose de la vida comunitaria para, después, con su arte, crear su propia comunidad por medio de un "redentor" que proclamara a la humanidad un mensaje de reconciliación y que paga con su arte el precio de la marginación social, siendo un artista ya sólo por el arte.[16]

Si bien es fehaciente la crisis por la cual transitó el arte y el esfuerzo de los artistas para establecer valoraciones y significaciones que justificaran su actividad, tampoco todas las experiencias estéticas subyacen en esos supuestos del arte como una propiedad mental y privada, y podemos encontrar ejemplos abundantes de ello.[17]

---

[15] Estas afirmaciones son una síntesis de la parte inicial de la obra del autor, quien sitúa cada experiencia musical en su propio contexto a fin de no caer en supuestos universales basados en preceptos y no en una evidencia empírica que respalde sus afirmaciones. *Vid.* J. Blacking, *¿Hay música en el hombre?*, pp. 35-58.

[16] H-G Gadamer, *op. cit.*, p. 17.

[17] Si bien hasta hemos usado las experiencias musicales en el rito de culturas distintas de la occidental, de aquí en adelante incorporamos todas aquellas experiencias que manifiesten un sentido de colectividad más próximo.

En la música afroestadounidense de carácter religioso podemos ver cómo el clérigo orienta y coordina la emotividad de la comunidad cantando él mismo, apoyado por las coristas de góspel y, a su vez, incitando a los miembros de la comunidad a cantar, bailar o realizar cualquier tipo de sonidos guturales. Sucede algo similar en los *happenings musicales* de los sesenta, en los que se incitaba a la audiencia a participar activamente declamando algún poema, bailando o cantando.[18]

Para fines analíticos, podemos decir que el clérigo o el artista, según sea el caso, son quienes orientan las valoraciones estéticas, por medio del canto, la danza o cualquier manifestación que construya una red de acciones que establezcan un sentido comunitario. Cada miembro encuentra la significación de las valoraciones y emotividades cuando tiene una experiencia inmersiva en la que se encuentra a sí mismo al dialogar con el todo. Esto es el arte: parece crear algo puramente con reglas, pero sin adaptarse conscientemente a ellas, es decir, creando algo nuevo. Desde luego, no se puede separar la creación del arte del genio ni la congenialidad del receptor; en ambos se da un juego libre.[19]

Ahora bien, al salir de los criterios ideológicos decimonónicos para el estudio de la experiencia musical, proponemos una perspectiva inmersiva de una especie de juego donde cada participante es esencial para crear y recrear la fuerza expresiva de la experiencia estética. Al plantear esa perspectiva, surge la interrogante: ¿Cómo se manifiesta en la experiencia musical la construcción objetiva y subjetiva tanto del arte, como del individuo?

La construcción objetiva y subjetiva de la experiencia musical

El punto inicial de esta indagatoria retoma los estudios de Gadamer sobre la visión clásica griega de la aparición de lo *bello*, que, como sabemos, es la manifestación de lo divino. Lo *bello* es *bello* porque representa un orden cósmico, por lo cual el hombre, en su intento por aprehenderlo, imita las reglas de la propia naturaleza. En otras palabras, el arte griego es un arte imitativo que desarrolla su fuerza expresiva por medio de la naturaleza, la cual deja algo por configurar al espíritu humano.[20]

---

[18] *Vid.* E. Sotelo, *op. cit.*

[19] H-G Gadamer, *op. cit.,* p. 30.

[20] El autor llega a esta conclusión exponiendo el relato de Platón sobre cómo los dioses recorrían la bóveda celeste y los hombres intentaban imitarlos. Al tratar de llegar a las alturas de los dioses, el hombre quiere alcanzar lo verdadero, el orden cósmico recto e imperturbable. *Vid.* H-G Gadamer, *op. cit.*, p. 24.

Si aceptamos ese planteamiento, cabe cuestionarnos en qué experiencias musicales podemos encontrar el arte imitativo. A partir de los estudios sociológicos elaborados por Durkheim, formulamos que el rito, al expresar un conjunto de pensamientos, valoraciones y conductas asociadas a lo sagrado, pretende formar un sentido de unicidad en la comunidad humana, la cual, por medio de las experiencias emotivas de la comunidad, incorpora y acapara elementos estéticos que manifiestan la unicidad entre lo sagrado y lo social.[21]

Esa aseveración está suscrita[22] al rito mimético de las tribus aborígenes australianas; muestra de ello es el rito de la oruga Witchetty: un grupo de personas lleva a cabo la representación de la crisálida del insecto, mientras que otro se mete a la estructura; durante este tiempo, se eleva el canto del anciano encargado de la construcción. Cuando termina el canto, el jefe del clan, el alatunja, sale en cuclillas y extiende sus brazos, agitándolos para imitar el movimiento de las alas del insecto.[23]

Esta incorporación de los elementos estéticos expresada en el rito entraña, por un lado, una participación colectiva de carácter religioso, que es el eje objetivo de la experiencia estética; por otro, sus manifestaciones estéticas derivan de una experiencia viva en la que lo social se manifiesta en cada acción individual, por lo que en cada acción individual se manifiestan la ética y estética social. Así, el arte colectivo es un arte vivo que se construye y se recrea en el propio rito.

Otra representación del esfuerzo de entenderse a sí mismo por medio de las fuerzas de la naturaleza es el ritual de la tribu de los urabunna, cuando intentan imitar a la lluvia. El jefe del clan, al iniciar el rito, se sienta en la tierra con una lanza pintada de blanco en sus manos, la cual agita de varias maneras para desprender la pintura de su cuerpo, de manera que el aire se la lleve hacia las nubes y provoque lluvia.[24]

Entonces, la elaboración de cantos, danzas y cualquier manifestación dramatúrgica en los ritos se lleva a cabo con la finalidad de vincular el orden natural con el orden social; por lo tanto, existe una especie de consustancialidad entre ambos órdenes, comprendiendo una *mimesis* del orden natural en el social. Al plantear esto, parece que consideramos al arte como un mero receptáculo de las creencias articuladas por un grupo social, donde las

[21] É. Durkheim, *op. cit.,* p. 415.

[22] En sus investigaciones nos señala diversos tipos de ritos que están vinculados con una serie de rituales de Intichuima, los cuales tiene como objetivo establecer una especie de consustancialidad con el animal totémico, con el héroe civilizador, y es por medio de ellos en las que se manifiesta el ordenamiento "divino" o lo "sagrado". *Vid.* É. Durkheim, *op. cit.*

[23] *Ibidem,* p. 364.

[24] *Ibidem,* p. 365.

valoraciones expresadas en las actividades artísticas constituyen una analogía entre las valoraciones objetivas de lo social con la experiencia musical, lo cual nos lleva de vuelta al hilo conductor de cómo es posible establecer el vínculo entre lo objetivo y lo subjetivo.

Las observaciones realizadas por Blacking sobre la tribu de los Venda nos dicen que la música es abiertamente política y que, a menudo, involucra mucha gente en una poderosa experiencia cultural; en consecuencia, la hace más consciente de sí misma y de sus responsabilidades recíprocas.[25] Con ello, nos dice que la experiencia musical no es una huida de la realidad, sino una experiencia hacia un devenir de la conciencia individual, en la que esta última dialoga consigo misma y se expande por la conciencia colectiva. Dicho impulso de la conciencia individual entre los Venda es posible por la participación activa de los miembros de su comunidad, con rituales en los que puede haber dos o tres percusionistas tocando el mismo ritmo; pero cada uno de ellos lo realiza a un *tempo* individual, por lo que la ejecución con combinaciones rítmicas expresa conceptos de una individualidad en la comunidad.[26]

El efecto de apuntar a la ejecución de los percusionistas es vislumbrar una serie de acciones interdependientes que codeterminan la expresividad del otro. Por consiguiente, al manifestar un dominio del conocimiento musical y de la propia técnica para la ejecución, el ejecutante posibilita la construcción de un *tempo* que es indicativo de cómo experimenta su propia subjetividad al penetrar en la objetividad de un sonido socialmente organizado.

La dirección del presente no se enfoca en el objeto mismo, sino en relación con el yo; es decir, cómo es posible que el yo conozca el objeto. En estos términos, parece plantearse de vuelta la cuestión de la primacía de lo objetivo como eje estructurador de la experiencia. Aunque, si consideramos que el yo en su experiencia vital penetra en medio de la construcción objetiva, significa una objetividad en el significado de la experiencia, donde las formas no son frenos que imposibilitan el desarrollo de lo sensible y en la construcción de la conciencia del yo.

Un ejemplo más claro de lo anterior es el baile de la tshikona, el cual forma parte de un ritual que representa una conexión con los ancestros de los Vendas. En éste, los hombres tocan la flauta con una precisión que depende tanto de ejecutar su propia parte, como de combinarla con los demás; mientras que las mujeres tocan diferentes percusiones en una combinación rítmica, y después realizan diferentes pasos de baile. A partir de las impresiones de los Vendas, Blacking concluye: “Los bailarines hablan de la otra mente, es un estado del ser que se alcanza a través de la música y del

[25] J. Blacking, *op. cit.*, pp. 58-59.

[26] *Ibidem,* p. 61.

baile. Se diferencia con ello a estados en que las personas se vuelven agudamente conscientes de la verdadera naturaleza de su ser —del otro yo que existe dentro de sí mismos y de los demás seres humanos—, así como de su relación con el mundo circundante."[27]

En la interacción entre los sujetos, los otros, que son sus copartícipes, al inicio son objetos de experiencia, para pasar de manera gradual a sujetos constituyentes de la experiencia. En otras palabras, el sujeto, en su experiencia vital, penetra en la realidad objetiva de la interacción, en la medida que coadyuva a su construcción por medio de un conocimiento social (no implica únicamente normas, valores y motivaciones, sino también cómo se manifiestan; es decir, las conductas por la cuales nos relacionamos) que ha internalizado a lo largo de su experiencia vital.[28] Así, la construcción de su yo se faculta en la interacción con su copartícipe, dentro de un foro social que implica una apropiación y significación de manifestaciones objetivas. Por lo tanto, lo estético expresa la significación de la experiencia, no al objeto; extraña experimentarse a nosotros mismos de manera diferente en relación con el objeto.

El argumento que se presenta aquí es sobre la *movilidad* de la identidad, ya sea objetiva o subjetiva, pues la construcción de una es inherente a la otra. Así que podemos asumir que la experiencia musical es una identidad objetiva y subjetiva, y la propia identidad no es una cosa, sino un proceso experiencial que se capta vívidamente en la música. La música parece ser una clave de la identidad porque ofrece con gran intensidad tanto la percepción del yo, como la de los otros, la de lo subjetivo en lo colectivo.[29]

Al aceptar tales supuestos, es nuestra tarea aclarar cómo se manifiesta el proceso de interacción en la construcción de la obra. En términos de Gadamer, planteamos analizar cómo se presentan e*l juego,* el *símbolo* y la *fiesta* en la experiencia musical.

El *juego,* el *símbolo* y la *fiesta* en la experiencia musical

La temática es analizar la creatividad de los participantes en la construcción de la obra presente en el *juego,* el *símbolo* y la *fiesta*, porque el estudio comprende que dichos supuestos antropológicos nos aproximan a cómo es la

[27] *Ibidem,* pp. 99-100.

[28] El presente trabajo coincide con las indagaciones de Schütz, quien, por medio de su propuesta fenomenológica, reconstruye la realidad social en la que los individuos son esenciales para la construcción objetiva e interpretación subjetiva de ésta; a través de tales supuestos estipula tanto *el postulado de intencionalidad,* como *el postulado de intersubjetividad. Vid.* Alfred Schütz, *El problema de la realidad social. Escritor I,* Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

[29] S. Frith, *op. cit.,* pp. 184-185.

vida interna del individuo y cómo se manifiesta. En otras palabras, en la medida que comprendemos cómo desarrolla sus procesos internos en relación con los externos, es posible saber cómo constituye la percepción de él mismo y del mundo.

El concepto de *juego,* propuesto por Gadamer, parte de una autorrepresentación en movimiento, a lo que añade una determinación semejante del movimiento de juego; es decir, algo que significa que jugar exige siempre un jugar *con*.[30] Si para darle amplitud al planteamiento le damos un giro fenomenológico, al *juego* le corresponde una red de acciones mutables que exigen un mantenimiento constante por medio de las mismas acciones, donde cada acción tiene un sentido que está codeterminado por su copartícipe.[31]

Eso se puede observar en el rito de los Aranda, en el clan del avestruz. El alatunja (jefe del clan) riega la sangre de los miembros de la comunidad sobre el sitio sagrado para realizar un dibujo del tótem, quienes se arrodillan alrededor de él y realizan un canto monótono.[32] Aunque dicha observa-

[30] H-G Gadamer, *op. cit.,* p. 32.

[31] La fenomenología de Schütz parte de los supuestos generales de Edmund Husserl: la intencionalidad de los actos concretos se refiere a los objetos y a la correlación entre acto y objeto. El objeto que se presenta al individuo no se limita a la percepción sensorial, sino a las percepciones sensoriales imaginadas que lo complementan. Por ello, la comprensión del mundo cotidiano es unconjunto de generalizaciones e idealizaciones que organizan el pensamiento (sentido común). No existen los hechos puros y simples, son hechos interpretados. Entonces, el individuo, al estar determinado biográficamente por un espacio/tiempo y por el entorno sociocultural, en la medida que se vincula con otros, se inmiscuye en un universo de significados que originan la actividad humana. Esto indica que los otros también pueden comprender el sentido de sus acciones, porque poseen una estructura cognitiva que hace accesible el mundo; sin embargo, los objetos experimentados significan algo distinto por las condiciones espacio/tiempo y socioculturales ("conocimiento a la mano") que posibilitan el desarrollo subjetivo del individuo, constituyendo *el postulado de intersubjetividad*.

En ese sentido, los objetos experimentados por los interactuantes no se encuentran a la misma distancia y se experimentan de manera distinta, algo típico de los objetos. Pero estas diferencias se superan con la idealización de la intercambiabilidad de puntos de vista, cambiando el lugar con el otro, así se observa la tipicidad que él otorga al objeto. También, por medio de la idealización de la congruencia es cuando las diferencias biográficas entre los participantes no son tan amplias, y la interpretación del objeto es similar a ambos.

En el individuo, al compartir un espacio que está al alcance de su copartícipe, cada reacción fisonómica es un síntoma de un pensamiento, y el tiempo es un presente vívido por los pensamientos de ambos. La conducta del otro es captada como una forma típica de actuar, con un típico motivo subyacente y actitudes típicas de la personalidad. En resumen, cada copartícipe se encuentra en la biografía del otro; envejecen juntos y viven en una "relación nosotros". *Vid.* A. Schütz, *Estudios sobre la teoría social,* Buenos Aires, Amorrortu, 1964.

[32] Se ha dotado al avestruz ficticio la energía vital suficiente para reproducirse y, al mismo tiempo, se le ha emparentado con el animal al verter la sangre del clan; de esta manera, mantiene protegida a la comunidad. *Vid.* É. Durkheim, *op. cit.,* p. 395.

ción no nos da muchos elementos de análisis para el *juego*, sí nos habla de la significación del entramado de acciones para la comunidad, en la que cada miembro aporta, por medio de su acción, el establecimiento de la vinculación con lo sagrado, desde el alatunja, que tiene un papel central para el inicio del ritual, como cada miembro, que no sólo refrenda la acción del alatunja, sino que impulsa con su propia acción el desarrollo las expresiones emotivas estéticas del canto, dando un sentido de unicidad al canto monótono con la interpretación individual.

Por ejemplo, en la música posmoderna podemos encontrar esos elementos: en el concierto de The Rolling Stones[33] para un público no masivo, hay mayor distanciamiento entre los asistentes; en consecuencia, se suscitan acciones que transmiten más emoción debido a la proximidad. También se observa que los músicos, mediante el baile, invitan a la audiencia a participar libremente y, con cada movimiento corporal, se establece una codeterminación de las acciones de los copartícipes; con ella, la relación se actualiza en cada movimiento corporal, según el ritmo de la obra. Al emplear tales movimientos e interpretar las acciones corporales, de manera particular (subjetiva), la codeterminación muestra cómo experimentan los participantes su propia emotividad reflejada en sus copartícipes.

Otra experiencia de *juego libre* la encontramos en la tradición musical afroestadounidense, como el *jazz*. En este caso, se nos presenta la relación que existe entre los ejecutantes, según nos dice el autor Simon Frith:

> Hay en esto una cruel contradicción implícita en la misma forma artística. Puesto que el verdadero *jazz* es un arte de afirmación individual dentro del grupo y contra él. Cada movimiento *jazzístico* verdadero […] brota de una contienda en que el artista desafía a todo el resto; cada arranque o improvisación solista representa [como las telas de un pintor] una definición de su identidad; como individuo, como miembro de la colectividad y como eslabón en la cadena de la tradición. Así, puesto que el *jazz* encuentra su vida misma en la improvisación sobre los materiales tradicionales, el hombre de jazz debe perder su identidad al propio tiempo que la encuentra.[34]

[33] La presentación se realizó en un festival organizado por el grupo en 1968. Las canciones a las que se refiere la investigación son *Sympathy for the Devil* y *Salt of the Earth;* en la primera, Mick Jagger incita a la audiencia a participar y comienza un baile colectivo "happening". *Vid.* Michael Lindsay-Hogg (dir.), *The Rolling Stones: Rock and Roll Circus*, Reino Unido, ABKO, 1995.

[34] S. Frith, *op. cit.*, p. 200.

Al establecerse un entramado de acciones interdependientes, se generan *expectativas* de que el coejecutante actúe en ese mismo sentido, presuponiendo un conocimiento musical y un desarrollo emotivo similar que hace posible la relación creativa. El proceso interpretativo del otro también parte de la experiencia musical concreta, la cual se representa en la actualización de la ejecución de cada participante. Aun improvisando una pieza musical, se realiza una síntesis del lenguaje musical y de las acciones concretas del otro, explorando las potencialidades sonoras en la ejecución.

Empero, esta interpretación de la interacción entre el artista y sus copartícipes en la experiencia musical necesariamente nos lleva a preguntarnos cómo se organizan los elementos estéticos que posibilitan la construcción de la obra. Asimismo, nos hace pensar sobre cómo es posible, por medio de ellos, construir la unidad de sentido de la obra inherente a la significación subjetiva de sentido para los participantes.

Si hablamos nuevamente de los rituales, en ellos encontramos la necesidad de construir un "tono musical" para que la comunidad imite las fuerzas de la naturaleza con las que se quería comunicar.[35] Así que podemos considerar que el sonido organizado *simboliza* una representación que evoca algo más profundo, un fragmento que pretende completar un todo íntegro; es decir, existe otro fragmento que complementa nuestro fragmento vital.[36]

Si bien el símbolo representa algo, esa representación no se encuentra completa hasta que está viva, y para ello debe haber tal otro (sujeto) que se relacione con lo representado (*símbolo*), porque sólo así cobra vida, adquiriendo un sentido subjetivo de la propia representación. Lo dicho hasta aquí no sólo nos remite a lo ya planteado, sino que permite un mejor planteamiento, pues vislumbrar el imperativo de explicar a profundidad cómo es esa relación con los *símbolos* no sólo implica la creación de la obra, sino cómo por medio de la relación entre sujeto y objeto *(símbolo)* se puede construir desde la experiencia particular una significación que posibilite una unidad de sentido de la obra.

Con el fin de resolver lo expuesto, comenzamos por decir que las diversas tradiciones musicales tienen un lenguaje empleado por el artista para crear una emotividad, mientras que el copartícipe lo emplea para la interpretación. De esta manera, los *símbolos* sonoros organizados parten de un esquema objetivo de sentido para una experiencia subjetiva de sentido, en el que la imaginación juega un papel primordial para el acto creativo de la obra.

[35] M. Weber, *op. cit.,* p. 1137.

[36] H-G Gadamer, *op. cit.,* pp. 39-40.

La imaginación desde la perspectiva fenomenológica de Edmund Husserl reconoce la intencionalidad[37] del sujeto sobre el objeto; es decir, la correlación entre ambos está en cómo se le presenta el objeto al sujeto y el cómo este último se relaciona con el objeto. En esa dinámica, el objeto que se presenta al individuo no se limita a la percepción sensorial, sino a las percepciones sensoriales imaginadas que lo complementan.[38]

Al plantear Husserl un estudio de la experiencia que implique todo lo que se da en ella, conlleva que en esa correlación entre el objeto de la experiencia y la experiencia del sujeto quepa todo. En ese sentido, la experiencia y sus procesos inherentes posibilitan considerar al cuerpo no sólo como un objeto de la experiencia, sino como el primer elemento para la experiencia. Pero ¿cómo es esto posible? Husserl lo resuelve al analizar la función de la mano en cuanto dada en una experiencia y en cuanto ella misma da la experiencia; en otras palabras, la mano que toca y es tocada. De esta manera, la mano es un ejemplo sobre el lugar doble que ocupa en el cuerpo; por un lado, es un objeto de la experiencia dado al sujeto de la experiencia, y, a su vez, es el órgano de la experiencia perceptiva del mundo.[39]

En primera instancia, la experiencia perceptiva del cuerpo parece consistir en un todo indiferenciado en el cual todavía no se separan ni resaltan con verdadera claridad las diversas esferas sensibles.[40] Pero la percepción, al ser un conocimiento concreto de un objeto en su multiplicidad, presupone la necesidad unitaria de lo exterior. Es así como se traza una unidad sintética de lo múltiple. Esto faculta la determinación de las cualidades específicas del objeto, pero no sólo en relación consigo mismo, sino también en rela-

---

[37] *Vid.* Verónica Medina (comp*.)*, *Antropología y fenomenología. Antropología filosófica y filosofía social,* México, Centro de Mexicano de Investigaciones Fenomenológicas, 2017, pp. 64-72.

[38] Mencionar las posibilidades imaginadas implica que la propuesta, si bien reconoce que existe un proceso sensible, también reconoce que hay otro elemento inherente al mismo proceso, el cual implica propiedades cognitivas basadas en el objeto sensible percibido. De esta manera, el objeto imaginado no viene sólo de lo "externo", sino que se posee al objeto en la mente en sus cualidades reales e imaginadas. Es decir, al momento de percibir al objeto ante el cual reacciono, reconozco sus cualidades sensibles; es en esa medida que proyecto sus cualidades imaginadas por medio de una organización progresiva del conocimiento que tengo del objeto. Esto se yuxtapone con el conocimiento previo que tengo del mundo y con el de cada nueva experiencia, por lo que se configuran abstracciones a partir de bases intuitivas primarias. *Vid.* E. Husserl, *op. cit*.

[39] En este punto, retomamos la interpretación de San Martín sobre Husserl para plantear, de manera somera, la inexistencia de la ruptura de la mente y cuerpo, y con ello vincular paulatinamente los procesos internos con los externos de los individuos. Por ello, se considera que las percepciones sensoriales de cualquier tipo impulsan el desarrollo de los procesos de ordenamiento y conciencia de los mismos. *Vid.* Javier San Martín, "Fenomenología trascendental y antropología filosófica", en V. Medina (comp.), *op. cit.*, pp. 74-75.

[40] E. Cassirer, *op. cit.*, p. 49.

ción con otros; por ello, se puede decir que la determinación de un objeto no es aislado, sino en función de otros.

Entonces, el desenvolvimiento de lo sensible es un proceso inherente al desarrollo de los procesos cognitivos si consideramos que la "sensación es una cualidad que no se limita a una experiencia inmediata, sino que es producto de la abstracción".[41] La interrelación entre lo sensible y lo cognitivo implica que lo sensible es un dato que forma parte de un proceso reflexivo de la conciencia del individuo. En vista de ello, la corriente unitaria de lo sensible-cognitivo hace posible conocer al objeto, puesto que los elementos sensibles coadyuvan a dilucidar las características del objeto apercibido, articulando en cada una de sus propiedades un proceso que ordena la conciencia en la medida que se le presenta; a su vez, ella misma ordena y coordina cada una de las articulaciones sensibles implicadas.

Una vez esbozado lo anterior, es pertinente adentrarnos en la interacción que implica la creación de la obra. Esto presupone la internalización de un sistema *simbólico* generalizado por medio de las experiencias vitales de los individuos. Para ello, entendemos que los símbolos parten de una base sensible (como lo observamos en Weber) experimentada que forma el proceso comprensivo del objeto representado, por lo que las cualidades sensibles y comprensivas del símbolo se renuevan con cada experiencia.

En el caso específico del artista en su proceso creativo/ejecutivo preconcibe (imaginación) proyecciones sobre el lenguaje musical (sistema *simbólico sonoro*) y, al ser proyectados/ejecutados en relación con experiencias concretas de vida, sustituye el sistema *simbólico* objetivo por uno de tipo autorreferencial. La sustitución depende de las valoraciones y las motivaciones desarrolladas a lo largo de su experiencia de vida y que entrelaza con su conocimiento técnico-teórico con el fin de realizar proyecciones mentales de las posibilidades en relación con los medios disponibles (instrumentos), para así poder expresar la emotividad en la obra. De manera simultánea, el oyente (escucha activa/pasiva) interpreta el entramado de acciones, a partir de una síntesis del sistema *simbólico* musical y de las experiencias concretas de vida que constituyen una sustitución objetiva por una subjetiva de sentido, con lo cual entrelaza su emotividad con el artista. Por consiguiente, asocia las manifestaciones *simbólicas* con las posibles motivaciones por las cuales el artista elaboró la obra, y manifiesta tal animosidad con diversos movimientos corporales.[42]

---

[41] E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas,* México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 159.

[42] El antropólogo Roger Bartra considera las investigaciones de G. Rizzolati y L. Fadiga, las cuales ubican una red de neuronas espejos que reconocen el entorno social, cuya acción de imitación la inhiben los circuitos motores; esta relación corporal coadyuva a

Sobre este último punto, los movimientos corporales son un marco de referencia que, al emplearlos e interpretarlos, los individuos no sólo codeterminan las acciones de los otros, sino que muestran la manera en la que experimentan la emotividad de la relación y el sentido que tiene para ellos. Esto quiere decir que existe un reconocimiento del movimiento corporal y sentimiento que parte de un dato sensible para la estimulación de la conciencia.[43] En tal proceso, se realiza una síntesis de la experiencia previa del individuo, con su experiencia actual y con su acto futuro en interacción con su copartícipe. Es decir, la conciencia del movimiento involucra cómo el individuo se recorre a sí mismo a través del otro en un espacio/tiempo determinado, superando la inmediatez sensible mediante una especie de conciencia práctica que transita entre el acto previo, el actual y el acto posible.

Debido al entrelazamiento expuesto en el artista y sus copartícipes (escucha activo/pasivo), es posible acceder a la experiencia musical por medio de acciones a la subjetividad del otro, lo que genera una identidad en la medida que posibilita una coduplicidad de sentido de la relación. Es más que una mera reciprocidad, pues modifica de tal manera la capacidad expresiva emotiva del artista, que desarrolla un diálogo interior consigo mismo a través del otro, y se renueva con cada experiencia simbólica (estética-emotiva) que forma parte de un ordenamiento de lo posible, sin remitir al significado mismo. Es, pues, un indicativo de cómo se experimenta el objeto, ampliando desde la experiencia concreta su sentido de lo universal. En consecuencia, la experiencia simbólica (musical) es una intensificación de las relaciones sociales y una forma de reafirmar lo individual (el sentido de lo "subjetivo" en el mundo), que destaca por sus cualidades emocionales e interpretativas, realiza una síntesis y accede a la subjetividad del otro mediante las acciones concretas, al mismo tiempo que une la emocionalidad de los participantes.[44]

La significación de la experiencia musical es el resultado de encontrar esas posibilidades de desarrollo humano del individuo y de formar parte de la fuerza emotiva de la obra. En el caso del artista, esto es posible al cuestionarse el sentido de su subjetividad, que implica cómo se relaciona con los ordenamientos sociales. Por ello, existe una necesidad de entenderse mediante los otros, pues de ahí surge el elemento crítico que se traduce

---

determinar los objetos. Esto también se presenta entre la música y los movimientos corpóreos, donde los movimientos corporales son análogos a las sensaciones evocadas por la obra musical. *Vid.* Roger Bartra, *Antropología cerebral,* México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 111-113.

[43] E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, p. 135.

[44] El autor nos presenta sus impresiones sobre la construcción de la identidad en la relación del artista y los coparticipantes. *Vid.* E. Sotelo, *Música y cultura,* pp. 134-135.

en el proceso creativo por el influjo continuo de experiencias significativas del artista en relación con el conocimiento *simbólico*, el cual posibilita la síntesis musical y coadyuva a exteriorizar un fragmento de su subjetividad en la obra.

Por su parte, el oyente, al construir una relación con el artista, cuestiona su propio desarrollo subjetivo al interpretar los elementos referidos en la obra y, a medida que el contenido se asemeja a cómo experimenta el mundo, trata de entenderse a sí mismo a través del conjunto de valoraciones que dirigen sus relaciones con los otros. Por tanto, su subjetividad se modifica al interpretar y cuestionar situaciones que expresa el artista en su obra, reactualizando la manera como el oyente se experimenta a sí mismo en el mundo y el sentido que tiene éste para él.

Para finalizar con este análisis, según Gadamer, la *fiesta* está presente en la experiencia estética por medio de la integración de la comunidad; no hay aislamiento, sino un todo congregado.[45] Como ya vimos en las diversas experiencias musicales en rituales australianos y sudafricanos y en algunas de las manifestaciones de la música posmoderna occidental, la participación de cada uno de los miembros para construir un ente colectivo e interdependiente en cada una de sus expresiones *simbólicas* es esencial para retroalimentar la emotividad y, con ello, su fuerza expresiva.

La conformación de la actividad periódica está determinada según las necesidades anímicas de cada sociedad. En el caso de las experiencias musicales en el rito, la asociación de la repetición se estructura mediante una calendarización de las actividades de la comunidad y una asignación de los roles de participación de cada miembro, como sucede en los rituales anuales de Intichiuma, vinculados a los héroes civilizadores o seres extraordinarios como Wond'ina, Kaluro y Wollunqua.[46]

En cada ritual la representación de un tiempo mítico supone, por una parte, relacionar al pasado con el presente y al individuo con la colectividad, lo cual despierta ciertas ideas y sentimientos, al emplear cualquier tipo de elementos estéticos, de manera que la vinculación con lo sagrado revela la interdependencia de lo religioso con lo artístico. Por medio del arte representativo, enlazado con la música y la danza se nos muestran hazañas extraordinarias o acontecimientos importantes de su fabulosa vida por medio de la recreación, sea por una participación activa o pasiva, donde la diversión se manifiesta abiertamente.

[45] H-G Gadamer, *op. cit.,* p. 47.

[46] En los rituales de Intichiuma todos tienen un carácter colectivo y un carácter utilitario, pero en este tipo especial de Intichiuma, observa Durkheim algo peculiar, expresado en la recreación, aflorando elementos estéticos muy diversos. *Vid.* É. Durkheim, *op. cit.*, pp. 363, 381, 386-391.

En el caso de las experiencias de la cultura occidental, la necesidad de construir su propia colectividad es esencial para refrendar los conjuntos simbólicos creados por el artista y sus copartícipes, para verificar si existe la identidad entre la sensibilidad de ambos por medio de la repetición periódica de la experiencia. La actividad periódica en estos términos es más laxa y depende de muchos factores de mercado que pueden condicionar su realización.[47]

La actividad periódica de la experiencia musical reclama un tiempo para estar en algo distinto de lo cotidiano, donde la creación de lo comunitario es una forma de tiempo o un modo singular de crear tiempo para estar en algo que ignora todo aquello que está fuera de él; ahí el artista y sus copartícipes sólo se preocupan por ellos mismos en la medida que están inmersos en los otros, liberándose del tiempo de lo cotidiano para renovarse a sí mismos. El artista ya no emplea el lenguaje comunitario, sino que crea un lenguaje comunitario al pronunciarse en lo más íntimo de sí mismo. A pesar de ello, se construye su comunidad, y su intención es que esa comunidad se extienda a todos, que sea universal.[48]

Conclusiones

Para realizar un estudio del arte en general y, en específico, de la música, deben tomarse en cuenta nuevas consideraciones que posibiliten salir de la visión eurocentrista y que se contemplen otras tradiciones artísticas no sólo fuera de ella, sino también dentro, pues en sus expresiones artísticas existen posibilidades de configuraciones colectivas no exploradas con la misma amplitud y sin prejuicio de la gran tradición occidental.

Al salir de los preceptos ideológicos para el estudio de la música, observamos cómo experimentan los individuos la animosidad en relación con los otros, por lo que remite al estado anímico del cual se nutrió la obra; por tal motivo, el lenguaje musical es producto de las valoraciones de un grupo social determinado. Asimismo, denota cómo se desarrollan las valoraciones que surgen en el entorno del grupo social, cómo se piensan a sí mismos como miembros de un grupo y la sensibilidad que desarrollan en sus relaciones.

En los rituales encontramos una relación mucho más próxima entre los individuos. Por ello, es indispensable la participación de cada uno, no sólo para refrendar el vínculo con el cosmos, sino también para que él ad-

[47] La actividad periódica también es posibilitada por un material de audio. De esta manera, se puede establecer una relación y un entrelazamiento; sin embargo, los grados de distanciamiento son grandes y no posibilita la construcción colectiva. *Vid.* É. Durkheim, *op. cit.,* p. 137.

[48] H-G Gadamer, *op. cit.,* p. 46.

quiera, en sentido imperativo, la participación del individuo; el cosmos no debe hacer al individuo, el individuo está en la construcción del cosmos.

En la música posmoderna occidental es posible hallar algunas muestras de una actividad colectiva donde el artista, si bien parte de un lenguaje musical socializado, lo emplea para crear su propio cosmos de posibilidades sensibles. Sin embargo, el cosmos sólo está completo porque existe ese otro que está en él y que se retroalimenta con su propia animosidad y fuerza expresiva.

De esta manera, la construcción de la significación se renueva y expande a partir de las acciones de los copartícipes en la creación del cosmos estético, donde la identidad es posible por la comunión de seres en constante construcción, renovándose y ampliándose ellos mismos con cada acción y cada experiencia.

LA DIGITALIZACIÓN DE LA GLOBALIZACIÓN

THE DIGITIZATION OF GLOBALIZATION

María Irel Penélope Quezada Prado*

Resumen La reflexión sobre el consumo de las nuevas herramientas digitales que intentan tejer redes sociales y cuyo uso se ha exacerbado desde el surgimiento de la pandemia por el coronavirus es necesaria, ya que se ha afectado al avance científico y tecnológico, al cual se reconoce como creador de nuevos dilemas, para resolver problemas específicos. Este escrito tiene como objetivo replantear la urgencia crítica para analizar las nuevas tendencias de consumo: religioso, laboral, educativo, político y de entretenimiento, utilizando a la neurociencia como aliada en este análisis.

Abstract Reflection on the consumption of new digital tools that attempt to weave social networks and whose use has been exacerbated since the appearance of the pandemic caused by coronavirus is necessary, since scientific and technological progress has been effective in solving specific problems while has also been recognized as the creator of other new dilemmas. This paper intends to restate the critical urgency of analyzing the latest consumption trends: religious, labor, educational, political, and those regarding entertainment, using neuroscience as an ally in the analysis.

*Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Palabras clave
Posmodernidad, era digital, redes sociales, tendencias de consumo digital, adicción, salud, neurociencia, dimensión simbólica, Ernst Cassirer, Noam Chomsky

Keywords
Postmodernity, digital age, social networks, digital consumption trends, addiction, health, neuroscience, symbolic dimension, Ernst Cassirer, Noam Chomsky

Como consecuencia de la pandemia por coronavirus (cuyo alcance impactó a la sociedad en muchos niveles) hemos vivido tiempos emocionantes, pues sus efectos han esclarecido cada vez más el orden mundial. El auge científico y tecnológico ha sido clave, no sólo para combatir la enfermedad, sino para reaccionar de acuerdo con requerimientos nunca antes vistos, como la suspensión del uso de recintos académicos, laborales y de entretenimiento, con la posibilidad de alcanzar cierto nivel de productividad durante esos momentos difíciles.

Sin duda, el apogeo científico ha permitido un avance en muchos procesos. Tal es el caso del desarrollo de vacunas que se logró en tiempo récord, tanto así, que a la misma comunidad científica le parecía impensable que se pudiera reducir su tiempo de desarrollo a tan sólo unos meses (antes tomaba décadas) sin sacrificar la opinión pública acerca de su seguridad y sus beneficios.

Durante el aislamiento, la manera de comunicarnos, de trabajar, de entretenernos, de comprar, de practicar un culto, de educar a nuestros hijos, de trabajar, de relacionarnos los unos con los otros y, en general, de ensamblar a la sociedad, se modificó profundamente. La importancia de los *softwares* y de las aplicaciones móviles aumentó geométricamente dando una forma virtual a la llamada *globalización*.

Los noticieros de México mostraban tanto noticias internacionales de los efectos del coronavirus, como noticias locales, que daban espacio a la divulgación de medidas de seguridad sugeridas por el subsecretario de Prevención y Promoción de la Salud del Gobierno de México, por la Organización Mundial de la Salud (OMS) o por diversos gobiernos de diferentes entidades. Desde luego que una barrera física fue derribada durante esta crisis sanitaria.

Mientras tanto, el espíritu humano intentaba continuar para no sucumbir ante las presiones del momento, pues esta espiral tocaba a todos por igual. En el ámbito de la microeconomía se esperaba que los pequeños empresarios continuaran con el pago de sus rentas, que el vendedor cobrara sus comisiones, que el profesor impartiera clase y que los padres de familia

continuaran con el pago de sus colegiaturas. Este tipo de presiones, imposibles para el momento que se experimentaba, recurrieron tanto a la tecnología, como a la creatividad para salir a flote.

Aplicaciones aparentemente creadas para el entretenimiento, como *Tik Tok, YouTube, Instagram* y *Facebook* fueron aliadas idóneas. Algunos desfogaron ahí sus intenciones para salir adelante a pesar de las circunstancias y comenzaron a publicar todo tipo de contenido: educativo, laboral y de entretenimiento; las aplicaciones, incluso, comenzaron a producir un tipo de rendimiento.

El fácil manejo de estas aplicaciones combinado con su alcance se consolidó como el *modo de divulgación* favorito para toda una generación de jóvenes y adultos ávidos de información, conexión y entretenimiento. Está claro que las pantallas hicieron mucho más llevadero el trago amargo, pues por más de un año no hubo acceso a cafeterías o centros nocturnos, de modo que una sala para chatear en *Skype, WhatsApp* o *Zoom* fue una sustituta necesaria.

Parecía que el mundo se unía, que a través de la pantalla se combatían zonas horarias y lugares alejados geográficamente; las noticias dejaban entrever que el mundo se había unido contra un enemigo en común: el coronavirus, y mientras diferentes potencias como Estados Unidos y Rusia competían para encontrar una vacuna, el objetivo era puro y sublime: liberarnos de este mal que por igual nos mantenía prisioneros, coartando nuestra libertad.

La ciencia nos sorprendió continuamente no sólo con los avances que se publicaban en tiempo real (al menos cada hora) sobre el reto que sacudía al mundo; cada persona, desde su nicho, se unía a esta nueva forma de vivir. Durante mayo de 2020 y en medio de los momentos más dramáticos de la pandemia, fuimos capaces de presenciar el lanzamiento de la misión *Demo2* en la cápsula *Crew Dragon*, de la compañía *SpaceX*,[1] que inyectó de esperanza a miles de espectadores aburridos y desilusionados por el confinamiento. Aunque, de acuerdo con revistas de divulgación científica, su trascendencia real fue, más bien, mediocre, pues el mismo tipo de lanzamiento ha sucedido, al menos, en 62 ocasiones diferentes sin causar el revuelo y atención mediática que ésta tuvo.

[1] Joham Álvarez-Montoya, "Misión SpaceX: ¿Nació el turismo espacial en el 2020?", *UPB* [en línea], Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 2020, https://www.upb.edu.co/es/central-blogs/divulgacion-cientifica/spacex-turismo-espacial

Por su parte, la inteligencia artificial también utilizó la eventualidad para dar a conocer al público en general avances que muchos desconocían; por ejemplo, la robot Sofía,[2] creada por *Hanson Robotics*. El tema fue *trending topic* en ese momento, pues los hospitales se veían rebasados por la demanda de sus servicios y, de pronto, la idea de poder contar con un robot social aliviaba la tensión de los trabajadores del sector salud: un robot capaz de comunicarse quizás también sería capaz de dar terapia y proveer estimulación social en casi cualquier circunstancia.

Hoy en día, incluso con la variedad de vacunas ofrecidas a la población de manera centralizada y gratuita, se siguen viendo estragos de la enfermedad: el uso de cubrebocas aún es obligatorio en países como México, Perú, Costa Rica y el Caribe, mientras que en Norteamérica y muchos lugares de Europa ya ni quiera se pregunta por el estado de vacunación de la población o los turistas.

El mundo que hace apenas dos años se unía con compasión para derrocar al enemigo supremo, el coronavirus, mediante gobiernos que, de manera conjunta, se habían aliado para el desarrollo de la vacuna apoyando sin titubear a los monopolios de las farmacéuticas desde la arena política, terminó por dividirse nuevamente al no poder ponerse de acuerdo con la correcta definición del objetivo, que al parecer era el libre acceso a la vacuna desde todos los países y regiones del mundo. En realidad, desde muchos niveles se trataba de un problema de soberanía.

La era digital

El internet ha transformado nuestro presente para bien o para mal. En primer lugar, ha sido capaz de organizar y transformar procesos, estandarizar, recabar información, acercar a las personas, así como al entretenimiento, la novedad, la historia, la ciencia y la cultura. El avance de la tecnología, sin duda, ha sido clave en el desarrollo mundial y la cereza en el pastel de la globalización.

La cultura del internet está basada en la posibilidad de una vida alterna, de una realidad que puede estar alejada del carácter físico para ser detallada de forma digital; por tanto, sus características principales han sido la libertad, el anonimato y el espacio digital.

El uso del internet dio entrada a un sinfín de cambios en la sociedad moderna, como el desmedido alcance de las pantallas en hogares, oficinas y centros educativos, el de las tecnologías de la información y las redes sociales, y su impacto en la globalización y en la nueva estructura social.

[2] Michelle Hennessy, "Makers of Sophia the robot plan mass rollout amid pandemic", *Reuters* [en línea], s. l., 2021, https://www.reuters.com/article/us-hongkong-robot-idUSKBN29U03X

Debido al confinamiento —consecuencia de la pandemia—, la facilidad con que se implementó en la sociedad el uso desmedido de las pantallas con finalidades laborales, escolares, culturales y de entretenimiento, aunado a la conveniencia de su utilización en términos de productividad, no se dio una reflexión profunda sobre sus usos y límites. Desde la perspectiva científica, filósofos, historiadores, psiquiatras y neurocientíficos han criticado su rol y consecuencias en la psique humana, sin lograr que algún sector contemple dar un paso atrás en la utilización masiva de esta tecnología.

No es una aproximación sostener que el ambiente ha cambiado en gran parte desde mediados de 1980, pues se ha transformado la vida social contemporánea. En palabras de Cassirer, quien afirmaba que el hombre es un animal simbólico, "cada organismo, hasta el más ínfimo, no sólo se halla adaptado en un sentido vago, sino enteramente coordinado con su ambiente".[3] El denominado sistema *receptor* y *efector* cobra importancia en el momento en que ambos parecen comunicarse desde un nivel más inconsciente que consciente, explicado por la neurología como el sublime toque entre el axón y la dendrita neuronal donde pareciera que el instinto del humano (más inmediato que la razón) está interactuando más con el humano que su razón o conocimiento.

Desde la perspectiva neurológica, se percibe que la interacción de los usuarios con las pantallas (en este caso, *Facebook*) se basa en una manipulación cognitiva que permite la segregación de dopamina al utilizar la red social. Al respecto, Sean Parker, fundador de *Napster* y primer presidente de *Facebook,* reconoció en noviembre de 2017[4] que los botones de *me gusta* se habían integrado a la plataforma por una razón totalmente neurológica: "Eso significa que necesitábamos darte un poco de dopamina de vez en cuando porque a alguien le gustaba o comentaba una foto o una publicación o lo que sea [...] Es un circuito de retroalimentación de validación social […] Estás explotando una vulnerabilidad en la psicología humana [...] [Los inventores] entendieron esto, conscientemente, y lo hicimos de todos modos".

No es un secreto que las redes sociales causan adicción, el hecho está científicamente comprobado. Diversos proyectos neurológicos que estudian el funcionamiento del cerebro y miden sus respuestas ante el estímulo de las redes sociales y las pantallas, han obtenido datos interesantes desde el estudio de los neurotransmisores que son segregados al momento de obtener un estímulo; esto puede tener varias interpretaciones, como la que

[3] Ernst Cassirer, "II. Una clave de la naturaleza del hombre: el símbolo", *Antropología Filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 25-40.

[4] Olivia Solon, "Ex-Facebook president Sean Parker: site made to exploit human 'vulnerability'", *The Guardian* [en línea], s. l., 2017 https://www.theguardian.com/technology/2017/nov/09/facebook-sean-parker-vulnerability-brain-psychology

nos habla de una de las características esenciales de lo humano, el método que el humano utiliza para adaptarse al medio: lo simbólico.

Mientras la confesión de Sean Parker se limitó a exhibir a *Facebook,* las otras redes sociales no se quedan atrás: los videos, las aplicaciones, la pornografía, las redes sociales, en general, y muchos de los usos que se le están dando a la pantalla tienen un gran impacto en la manera como interpretamos la información y con la que interactuamos con el medio, pues antes, la gente salía a trabajar con la ilusión de tener ciertas comodidades y cierto nivel de entretenimiento siempre planeado que se tenía que conseguir en un medio diferente del lugar de trabajo; hoy en día, el entretenimiento se consigue con un clic.

De esta manera, el intercambio actual, ya no se basa en la fórmula básica capitalista:

Tiempo laboral invertido = capital = posibilidad de compra

Ahora se basa en un formato diferente que suma al tiempo laboral invertido en obtener capital, tiempo de consumo y no sólo capital; esta relación *cronocapitalista* de los usuarios con el consumismo requiere análisis. Esa fórmula transforma la totalidad de las relaciones humanas. El hombre está aceptando voluntariamente que extraigan parte de su vida en el consumo como fuente de esparcimiento, lo cual se traduce en su necesidad de requerir más vida para satisfacer sus necesidades, pero tiene menos tiempo.

En la teoría del *universo simbólico* de Cassirer se dice que la diferencia entre las reacciones orgánicas y las respuestas humanas radica en que, mientras en el plano orgánico la respuesta es directa e inmediata, en el segundo la respuesta es demorada, interrumpida y retardada por un proceso lento y complicado de pensamiento. De tal forma que, para este análisis, hay que considerar que el hombre no vive en un puro universo físico, sino en un universo simbólico.

Las respuestas humanas están cambiando tanto como las reacciones orgánicas. El estímulo ya no es una situación sólo sujeta a la subjetividad, sino fríamente calculada desde la neurociencia e implantada por programadores expertos, y aunque la vida es una realidad última, que depende de sí misma, el lugar en el mundo de los usuarios del internet se ve sometido a una infinidad de obstáculos para desarrollarse.

Entonces, el símbolo es una relación, un diálogo entre el simbolizante y el simbolizado. La interacción humana, antes desarrollada por medio de la palabra, gesto, emoción, entre otros, ahora se desarrolla de forma digital con una equivalencia en la expectativa del intercambio; aunque no queda claro si esta expectativa puede satisfacerse ¿Cómo lograr una conexión entre

dos personas cuando se platica de manera digital con más de cien personas a la vez sin buscar profundizar con ninguna de ellas?

La inteligencia artificial es emocionante; se dice que, si se quisiera, podríamos eliminar el hambre y aumentar la expectativa de vida promedio y el bienestar, en general. Sin embargo, no todo es miel sobre hojuelas, pues, como en todo, existe el otro lado de la secuencia. Para este fin, pensemos en el *libre albedrío*, y dejemos de lado el problema filosófico que conlleva el término tratando de situarlo en el día a día de las personas.

En la actualidad, el libre albedrío ya no es cosa de libertad, sino de preferencia. Según la preferencia del usuario, los lectores catalogarán la información que cierto usuario debe recibir, modificando así su comportamiento. Los algoritmos de ordenamiento de información han sido clave en la manipulación de la sociedad; se trata de una herramienta de manipulación de la mente humana a escalas gigantes desde que son capaces de modelar el comportamiento del usuario.

Hablar de *big data* es hablar de un monopolio de la industria de la información, a la que sólo compañías multinacionales como *Amazon, Google, Facebook* y *Microsoft* tienen acceso, pues esta infraestructura es capaz de ordenar y presentar la información de manera personalizada a cada usuario; por ello, es tan altamente influenciable.

Los directivos de estas plataformas han acaparado fuentes confiables de información, tal es el caso de Jeff Bezos, fundador de *Amazon,* quien ha comprado el periódico *The Washington Post;* también, las adquisiciones entre Silicon Valley y estas infraestructuras tienen su nivel de conflicto de intereses, como la reciente y polémica adquisición de *Twitter* por Elon Musk.

El problema de la globalización en la era digital

Además de ser una figura destacada del periodismo capaz de criticar abiertamente ciertas caras crueles del capitalismo y de la política exterior americana, Noam Chomsky es una de las figuras más destacadas de la lingüística del siglo XX que ha trabajado tanto con la teoría lingüística, como con la ciencia cognitiva.

El lenguaje humano constituye parte fundamental del universo simbólico; en palabras de Cassirer, “el lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen parte de este universo [...] Todo progreso en pensamiento y experiencia afina y refuerza esta red”.[5]

Nuestra cultura se encuentra provista de lenguaje que está dado en diferentes formas; no podemos hablar sólo de un lenguaje racional, pues en nuestro universo simbólico también está contemplado el lenguaje emotivo.

[5] E. Cassirer, *op. cit.,* pp. 25-40.

De hecho, el lenguaje emotivo es capaz de mover a las masas por encima del racional. Sin duda, saber cómo acceder a las emociones del humano vulnera sus decisiones, lo que sugiere un gran problema al analizar plataformas programadas con alevosía y ventaja.

La globalización que surgió después de la Segunda Guerra Mundial comenzó con el deseo de Estados Unidos de extender su poder a todo el mundo, por expandir el gran sueño americano y con esto lograr llevar a la mente del colectivo mundial la historia según Hollywood.

No es un secreto que la pantalla grande ha jugado un rol escalofriante desde la perspectiva de la verdad histórica. El episodio de la Segunda Guerra Mundial ha sido uno de los grandes favoritos hollywoodenses, donde continuamente se retrata al gobierno americano como libertador de los judíos, quienes sufrieron lo indecible a manos de los nazis. En realidad, los valores involucrados en estas producciones cinematográficas enaltecen al gobierno americano en términos de libertad, justicia y democracia.

En ocasiones, esos valores proyectados por Hollywood se alejan de la realidad. Al respecto, Noam Chomsky ha sido recalcitrante al evidenciar los diversos roles del gobierno de Estados Unidos en la implantación de valores democráticos mundiales, y exhibe la constante injerencia de la opinión del gobierno americano y los diversos instrumentos de justicia propuestos en los asuntos internos de países como Nicaragua, México y Cuba, que han rayado en formas sutiles de terrorismo; tal es el caso de Nicaragua, que, aun cuando llevó la queja sobre política exterior según el libro, no le quedó ningún recurso legal al haber intentado frenar la intervención de Estados Unidos. Una sola frase del autor de "La nueva guerra contra el terror" basta para delinear el problema: "El terrorismo no es arma de los débiles".[6]

De tal manera que, los medios de información han evolucionado debido a la globalización. Muchos de ellos, por ejemplo, el cine se ha identificado como medios de entretenimiento, pasando por alto el gran impacto propagandístico que se imparte en muchas de las producciones.

Más aún, con la oferta tan abierta por ser parte de la *cultura de internet,* estos medios se encuentran al alcance de todos. De hecho, las nuevas herramientas que ofrecen las redes sociales funcionan mostrando pequeños clips de las producciones para mostrar un punto, cercano o lejano, del objetivo de la producción original, que, sin duda, puede generar inclinaciones ideológicas, pues se trata de un perfecto transporte para mostrar símbolos que se decodifican como mensajes que apoyan o repudian ciertas creencias. Hollywood se ha instituido como un agente de éxito en la implantación de la hegemonía americana.

[6] Noam Chomsky, "Injusticia Infinita. La nueva guerra contra el terror", *La Jornada* [en línea], México, 2001 http://www.jornada.unam.mx/2001/11/07/per-nota.html

A primera vista, el mundo digital no es liberal ni conservador, ni de derecha ni de izquierda. Sin embargo, al adentrarnos cada vez más en este mundo digital donde todas nuestras consultas quedan archivadas en una "nube", publicamos abiertamente nuestras opiniones en un gran "muro" y seguimos a algunos y otros nos siguen a nosotros, hemos alimentado de manera efectiva a los algoritmos, permitiendo que éstos tengan más información sobre nosotros que nosotros mismos.

Al analizar el *aftermath* de la Guerra Fría, el Colegio del Ejército de Guerra de Estados Unidos introdujo el acrónimo *VUCA* (Volatility, Uncertainty, Complexity and Ambiguity), cuyo objetivo era totalmente estratégico —buscaba describir el mundo actual donde estas variables son clave para la planeación por su potencialidad para anticipar problemas que terminarán por afectar el modelo—. Para el modelo de planeación VUCA, el fracaso no era fuente de catástrofe como la imposibilidad de aprender del fracaso.

La forma VUCA tiene similitudes con la forma en que trabajan los algoritmos, pues éstos se encuentran en constante aprendizaje, a manera de acierto y error. Cada vez más, estos algoritmos son capaces de formar una idea fidedigna de los intereses, ideas y creencias de los usuarios del mundo digital; así son capaces de ofrecer información que entra de manera anticipada a la mente del usuario. Esta forma de medios no debe ni puede llamarse fuente de información, ya que su objetivo no es formar, sino deformar al usuario con alevosía y ventaja.

La red social *Facebook* ha estado envuelta en escándalos políticos de todo tipo básicamente por su capacidad de intervenir en el ejercicio de la democracia de diversos países, incluyendo Estados Unidos. Su intervención ha sido clave para determinar a los últimos presidentes de la gran potencia americana: Donald Trump y Joe Biden. La manera en que ciertos usuarios/gobiernos/compañías han utilizado esta herramienta, ha sido mediante la creación de usuarios inexistentes o falsos perfiles digitales que, a su vez, son controlados por una mente maestra, un modelo inspirado en la mercadotecnia pura donde la tan efectiva recomendación de boca a boca *(word of mouth)* se ha viralizado para crear un alcance tremendo.

Para términos de la democracia, los valores sobre los cuales se ha basado la creación de diferentes Estados-nación, como la libertad, la justicia, la igualdad, entre otros, basta pensar cómo afecta que miles de millones de perfiles falsos compartan su opinión de forma digital sobre cierto candidato o partido político para que, después, por medio del poder de los algoritmos y de su alcance subjetivo y particular, lleguen a cierta persona que justamente estaba buscando o deseando leer alguna opinión al respecto de la política de su país. La fórmula es casi perfecta; lo que la convierte en amenaza radica en que su potencialidad es para el desastre. Las personas ya no son manipuladas por medio de una propaganda general, que podía ser

cuestionada y criticada en grupo, como por un periódico o en algún debate público. Ahora las herramientas permiten a cada individuo contar con una fuente de información diferente del compañero de trabajo, jefe, profesor, cónyuge. Cada individuo habla un idioma diferente según la información y las redes sociales que consultan. Al respecto, en una entrevista para el periódico *Al Jazeera*, Noam Chomsky[7] opinó que, "si bien es cierto que Estados Unidos a menudo tiene muy buenos reporteros, corresponsales que hacen un trabajo honesto y valiente, ellos siempre han debido operar dentro de un marco que determina qué discutir, qué no discutir. El mito consiste en que los medios son independientes, antagónicos, valientes y que luchan contra el poder".

A esta cita habrá que añadir que otro mito de los medios es que sus fuentes son humanas y propias de carácter, pues ahora ya existe una industria que opera en el mercado negro para conseguir un armamento de perfiles falsos. Elon Musk[8] evidenció el uso de *bots* en *Twitter* cuando de la noche a la mañana canceló su propuesta de adquirirla en julio de 2022.

Debemos confrontar el hecho de que las redes sociales han rebasado la línea del consumo y que ahora se dedican, más bien, a la manipulación de la sociedad. Ahora bien, es complicado saber a ciencia cierta quién es el maestro de marionetas que mueve los hilos en este modelo; no se alcanza a distinguir, pues los hilos están tan ocultos, que la misma pregunta causa ansiedad.

El lenguaje da mucho que decir y es de suma importancia, pues en un modelo de inestabilidad y cambio, éste es el primero que se modifica. Mientras que el enfoque de lenguaje de Skinner asociaba la reacción de un animal ante un estímulo, Cassirer define al hombre como un animal simbólico, destacando tanto la complejidad de pensamiento y conducta simbólica, como su injerencia en el progreso de la cultura ante esos rasgos que forman parte de la vida humana.

Para Cassirer, uno de los problemas concretos del lenguaje recae en que no sólo es conceptual, sino también emotivo, pues el lenguaje no es simple ni uniforme; más bien, se compone de elementos diferentes que ni biológica ni sistemáticamente se hallan en el mismo nivel.

El lenguaje es clave dentro de la relación que estamos sosteniendo a diario con el mundo digital. Como expuse al inicio de este apartado, las

---

[7] Alex Henderson, "Noam Chomsky: Social Media is 'undermining democracy'", *Salon* [en línea], s. l., 2018, https://www.salon.com/2018/12/24/noam-chomsky-social-media-is-undermining-democracy/

[8] BBC, "Twitter: La red social demanda a Elon Musk por retirar su oferta de compra de US$44.000 millones", *BBC News Mundo* [en línea], 2022, https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-62136317

ideas se han acortado y, en consecuencia, estamos reaccionando ya no a una forma de pensar crítica, con un punto de partida específico, con un objetivo y una representación (signo), sino que cada vez más navegamos en pseudopensamientos del tamaño de un tuit: 140 caracteres y no más para llegar a un punto, con un mínimo de vocabulario y sin juicio crítico.

Ciento cuarenta caracteres son el espacio que los *big data* han dejado a la interacción humana en este mundo digital; son toda la atención que podemos esperar de nuestros "amigos" en redes; eso sí, tenemos un alcance casi total, casi a cualquier parte del mundo, pero tan sólo 140 caracteres para expresar cercanía.

La salud pública en la era digital

Comprender la esencia del ser humano ha sido uno de los problemas filosóficos por excelencia que va de la definición del hombre como "animal que camina sobre dos patas y no tiene plumas", en el pensamiento de Platón, como "lo que determina al ente en cuanto ente, lo que hace que un ente sea", de Heidegger, o incluso el *ser* como ser social, de Durkheim, donde el individuo interioriza los valores y la moral de la sociedad.

En resumen, podemos decir que *definir al ser* ha sido tarea complicada y sujeta a diversas percepciones. Sin embargo, podemos estar de acuerdo en que nos hemos movido a una conceptualización del ser mucho más holística a la que tuvo Platón en su momento, pues al *ser* se le han atribuido, al menos, cuatro cuerpos: el físico, el emocional, el intelectual y el espiritual. De aquí que, para la ciencia, el ser ya no sólo es un ser biopsicosocial, sino que, de acuerdo con la revista *Nature Neuroscience*, el ser se define como *holobionte*, pues desde la visión científica se puede apreciar la interacción de diferentes entidades formadas por la asociación de diversas especies que dan lugar a unidades ecológicas. Derivada del griego ὅλος (hólos), que significa "todos", y βιὅς, que significa "organismo", "ser vivo", el holobionte es aquel que interactúa con una inmensidad de vidas, donde la visión científica ya no se centra únicamente en el motor de la conducta, sino en las diversas interacciones que posibilitan al ser. Sin embargo, ante esta *interacción de vidas* que se sostiene en más de un plano físico, ¿cómo se puede definir el equilibrio de este ser?, ¿cómo se define su homeostasis?

Según la OMS, la salud se define como un completo bienestar físico, mental y social y no sólo como la ausencia de afecciones o enfermedades. De tal manera que, desde esta definición, podemos hacer una aproximación sobre la comprensión y el entendimiento que ya tenían algunos expertos en salud, quienes sin duda conocían que, al cuidar nuestra salud física durante la crisis sanitaria de la que hemos hablado con el aislamiento social, el uso de mascarillas y el continuo bombardeo de noticias amarillistas, no sólo

de nuestro país, sino del mundo entero, pagaríamos un precio emocional, mental y social al romper el equilibrio de lo que es la esencia de lo humano.

Rescatando la nota positiva y dentro del excitante mundo científico, la neurociencia ha avanzado a pasos agigantados. Ahora conocemos estructuras y funciones del cerebro con un inmenso poder para crear realidad. Son estructuras de las cuales ya se hablaba anteriormente desde la filosofía y que ya podemos ver plasmadas como ciencia. De manera que que quienes alguna vez nos preguntamos cómo afrontar la vida de mejor manera o qué hacer para estar más sanos, sin duda, podemos beneficiarnos con esa información científica.

La salud puede verse mermada por el consumo intenso de las herramientas digitales en tanto que están condicionando la respuesta humana. Para Cassirer, los reflejos condicionados son opuestos al carácter esencial del pensamiento simbólico humano, pues los símbolos no pueden ser reducidos a meras señales. Señales y símbolos corresponden a dos universos diferentes del discurso: una señal es una parte del mundo físico del ser, mientras que un símbolo es una parte del mundo humano del sentido. Por lo tanto, las señales son operadores, mientras los símbolos son designadores.

Entre la nueva información neurocientífica que hoy circula sobre los procesos cerebrales que tienen lugar al percibir estímulos, podemos decir con precisión que la neurociencia ha probado que, ante el estímulo externo, el cerebro comienza un viaje que le puede llevar hasta casi medio segundo; es decir, en realidad, el cerebro no reacciona al instante. El estímulo en forma de señal operadora, tal como aseveraba Cassirer, pasa por un proceso complejo, intelectual, racional, emocional, bañado en memoria, y de funciones endocrinas, antes de ser entendido; dicho de mejor manera, de ser interpretado por el mundo humano del sentido.

Sin embargo, dentro de la subjetividad de la interpretación de la realidad, la neurociencia ha sido capaz de señalar algunas secuencias generales de la actividad del cerebro. En un inicio, parte fundamental de la neurociencia moderna es que su estudio no se encuentra focalizado únicamente en la actividad cerebral, pues la observación científica sugiere que el funcionamiento del cerebro ha mostrado una íntima relación que mantiene con el *todo*, en especial con el intestino, el corazón, el olfato y la respiración. Habiendo compartido este dato importante, se ha observado la reacción que tiene el organismo desde una perspectiva integral ante el estrés, mostrando que, de manera general y definitiva, éste es el peor enemigo del ser no sólo porque apresura las respuestas emocionales y físicas ante los estímulos, sino porque, de manera interna, aumenta el tamaño de la amígdala que provoca una reacción endocrina perjudicial para la salud física, emocional y espiritual del ser, rompiendo de manera brutal con la homeostasis en todas sus dimensiones.

En relación con ello, Marian Rojas[9] —psiquiatra y experta en neurociencia— escribe que el nivel mental se afecta cuando la amígdala envía una señal al hipotálamo que, en respuesta, aumenta la segregación de cortisol desde el sistema endocrino, enviándola al sistema nervioso que reacciona con una urgencia de salvarse o morir, produciendo taquicardias, sudoración e incremento de temperatura. Esta información pasa al tálamo y al córtex cerebral, donde se procesa de forma cognitiva para que el cerebro decida racionalmente —tanto como el primer impulso de miedo permita— sobre cómo actuar frente a la amenaza.

Estrés, del griego *stringere,* significa "provocar tensión", y se ha agravado desde la Segunda Guerra Mundial, puesto que el término se adoptó en 1939. Evidentemente, el estrés es la gran epidemia de la posmodernidad y, finalmente, ha llegado a uno punto donde debemos cuestionarnos cuál es el rol que juegan las tecnologías digitales en la propagación de esta condición tan altamente tóxica para el ser humano.

Néstor García Canclini, autor de *La globalización imaginada,* solía decir que, de manera contraintuitiva, la globalización había fallado al no haber uniformado al mundo y que el ejemplo perfecto radicaba en que la globalización ni siquiera contaba con una sola definición sobre su propio término, como tampoco de su fecha de origen y mucho menos sobre su capacidad para componer o descomponer el tejido social.

Sin embargo, con las herramientas provistas por el mundo digital, este último punto sería razón de debate, pues la globalización ha tenido un impacto uniformador en el uso de las redes sociales y sus ventajas, y en la aceptación global de sus desventajas o su total inadvertencia, como comúnmente sucede en la suscripción de sus términos y condiciones de uso.

Una de las características centrales de la globalización recae en el progreso del desencantamiento: la idea común y generalizada de que la ciencia y la tecnología han exorcizado cada área geográfica donde tales adelantos se han hecho presentes. La secularización ha sido causa directa del desarrollo científico y tecnológico, donde se ha intentado una nueva forma de vida que consiste en explicar el mundo desde una constante científica, y así se ha alejado de la interpretación de éste por causas divinas.

Es un hecho que la esencia del ser humano radica sobre su conciencia de lo infinito y que el ser se ha detenido a lo largo de la historia para comprender su medio y brindar explicaciones sobre su entorno. En ocasiones, la religión va ligada al espíritu del hombre como una condición que al desarrollarla podría ayudar a encontrar cierta paz; por ello, al hablar de salud, es clave ingre-

[9] Marian Rojas, *How to Make Good Things Happen: Know Your Brain, Enhance Your Life,* Woodstock, Countryman Press, 2021.

sar a la dimensión espiritual-religiosa como condición para encontrar la homeostasis: una representación tal que permita al ser vivir y dejar vivir.

Las religiones han respondido de diversas maneras a esta nueva forma de vida, en una posmodernidad cuya característica religiosa viene dada en una vasta diversidad de formas: el término más concurrido es aquel que habla de *pluralismo religioso*, pero ¿qué factor ha dado validez a este pluralismo? En *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age,* Peter Berger analiza el pluralismo y escribe que es claro que éste ha dado por sentado a la religión y sus efectos; por tanto, su objetivo ha consistido en desinstitucionalizarla.[10] En definitiva, el pluralismo ha dado oxígeno a otras formas religiosas y dogmáticas sin darle la exclusiva a ninguna Iglesia.

Por su parte, la Iglesia católica tuvo dificultad aceptando la libertad religiosa*,* por lo que fue novedad la publicación de la *Declaración de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Dominus Iesus*, el 6 de agosto de 2000, que aunque tuvo como objetivo mostrar que la Iglesia católica es la Iglesia verdadera de Cristo, como lo expone el siguiente párrafo: "El lenguaje expositivo de la Declaración responde a su finalidad, que no es la de tratar de modo orgánico la problemática relativa a la unicidad y universalidad salvífica del misterio de Jesucristo y de la Iglesia, ni el proponer soluciones a las cuestiones teológicas libremente disputadas, sino la de exponer nuevamente la doctrina de la fe católica al respecto",[11] admite que, en la actualidad, la revelación cristiana y el misterio de Jesucristo y de la Iglesia han perdido su carácter de verdad absoluta y universalidad, arrojando sobre ellos duda e inseguridad.

También propone que la voluntad salvífica de Dios es universal y no sólo exclusiva para los cristianos; sin embargo, la iglesia católica dota de todos los recursos salvíficos, lo cual marca su hegemonía religiosa. Entonces, el pluralismo ha encontrado un momento clave para avanzar y, mientras hay mucho que decir respecto de su efecto en la fe religiosa, es importante mostrar cómo no sólo las formas religiosas son dogmáticas.

Hoy en día, el dogma también aparece en la ciencia y la tecnología, las cuales son protegidas por el mismo ideal católico previamente mostrado en el *Dominus Iesus:* la voluntad salvífica de Dios es universal sin considerar a la Iglesia o la aparente ausencia de ella.

[10] Peter L. Berger, *The Many Altars of Modernity*, Berlín, Walter de Gruyter, 2014, p. 37.

[11] Benedicto XVI, "Declaración *Dominus Iesus* sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia", *La Santa Sede* [en línea], 2000, https://m.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_sp.html

En el pasado, la intención normalizadora de la sociedad imponía la educación religiosa dentro de las iglesias, pues era importante uniformar a la sociedad en los valores religiosos. No obstante, esta condición ha sido fundamentalmente alterada por la globalización, el auge de la ciencia y la tecnología, la difusión de la cultura digital, entre otros, dejando a las nuevas generaciones un aparente tema libre que ha probado cuan necesario es para el desarrollo del ser por la proliferación de nuevas formas religiosas y nuevas formas dogmáticas.

Por definición, la educación laica ha incrementado el conocimiento de las diferentes ciencias, la programación y el uso de diversas tecnologías, pero ha dejado de lado la educación de la fe. La pregunta radica en si la educación recibida en la época posmoderna cumple con esta independencia de toda confesión dogmática.

Acerca de la educación, Díaz y Rodríguez de Anca comparten que "la escuela pública puede ser el ámbito igualitario propicio para aprender a ser diferentes. Al menos en lo que respecta al llamado *currículo* y a la forma de relación de los sujetos con el conocimiento […] la escuela debe preparar para desafiar la opresión y la exclusión, y para acceder a los espacios públicos y privados pertrechados de solidaridad y justicia".[12] Del ensayo "Apropiaciones teóricas y políticas para una educación desafiante" rescato lo que los autores señalan, pues a la educación se le reta de nuevas formas y con nuevos objetivos; mientras que en el pasado se planteaba una educación homogeneizadora, monocultural y uniforme. Entonces, la posmodernidad plantea que la educación no debería implantarse de esta manera, sino de una forma multicultural y cuya disciplina se otorgue exaltando las diferencias. Al respecto, los autores se cuestionan sobre "cómo romper con binarismos y pensar la sexualidad, los géneros y los cuerpos de una forma plural, múltiple y cambiante".[13]

La educación no ha escapado al problema de la integración global mediante las redes sociales y la globalización; en mi opinión, el problema de la educación se ha expandido por medio de la integración de estas herramientas en la sociedad. Las preguntas: ¿Qué aprender?, ¿de dónde aprender? y ¿cómo aprender? han traído consigo una infinidad de respuestas muy diferentes de las de la educación moderna, cuyas características son homogéneas y monoculturales.

[12] Raúl Díaz y Alejandra Rodríguez de Anca, "La interculturalidad en debate", *Astrolabio. Nueva Época* [en línea], Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, núm. 1, 2010, http://www.astrolabio.unc.edu.ar/articulos/multiculturalismo/articulos/diasanca.php

[13] *Idem.*

Ahora, al caldo de cultivo educativo se le agrega el factor multicultural: razas, tradiciones, géneros, un sinfín de información y fuentes y menor tiempo del alumno para aprender a observar y realizar juicios críticos, al mismo tiempo que su ambiente se encuentra repleto de información. Que el aprendizaje no depende de la enseñanza me parece una realidad; el problema viene cuando faltan recursos internos para aprender, cuando existe una sobreestimulación tal que el problema no sólo es externo; es decir, de la institución educativa hacia el alumno, sino del alumno hacia el aprendizaje, donde hay tantos recursos interactuando entre sí de manera constante y caótica, que la educación también termina por describirse como ambigua, incierta y compleja (VACU).

El lenguaje crea realidad y, ante la continua actualización de la educación intercultural sobre los contenidos y los prejuicios políticos que deben normalizarse en la educación, debe existir un espacio para reflexionar sobre la manipulación del lenguaje y su injerencia en diferentes tipos de ideologías políticas. Por ejemplo, la ideología de género, que ha conseguido unir tanto a la izquierda, como a la derecha, al encontrar una bandera que no tiene un origen patriótico *per se*, pero que, utilizando el símbolo bíblico del arcoíris, ha sido capaz de unificar los aparentes deseos de un importante sector de la población mundial cuyo objetivo es lograr una organización social en términos de las preferencias sexuales. Estas problemáticas son el día a día de las instituciones educativas interculturales, a las que se les están abriendo espacios de decisión sobre las familias.[14]

De nuevo, el lenguaje ha sido clave, pues la crítica a estos movimientos se ha imposibilitado por la etiqueta que se le ha colocado a quien ha sido capaz de cuestionar el progreso de estos movimientos sociales y su proyección en los medios de comunicación y redes sociales: sin duda, la educación sexual en las escuelas es la batalla cultural en boga. De no ser capaces de equilibrar la balanza en cuanto al replanteamiento de este campo problemático relativo a la educación, la cultura y la diferencia cultural que proponga nuevas formas de construir la plataforma educativa con unas condiciones normalizadoras más ecuánimes y que sea capaz de resolver a los cuestionamien-

[14] El Partido Demócrata de Estados Unidos ha llevado la bandera arcoíris a todas sus instituciones, incluso, la que está a cargo de la alimentación. Dicha táctica de la Administración de Biden surge con motivo del mes del orgullo LGBT+. El Departamento de Agricultura indicó que, para que las escuelas reciban fondos para los almuerzos, desayunos y otros alimentos para los estudiantes, deben cumplir con su interpretación de la prohibición de discriminación basada en el sexo en el Título IX de las Enmiendas Educativas de 1972 y otros programas relacionados con la alimentación, que incluyen la orientación sexual y la identidad de género. Mamela Fiallo, "Escuelas que no adopten ideología de género en EEUU no recibirían comida", *Panampost* [en línea], 2022, https://panampost.com/mamela-fiallo/2022/06/02/ideologia-de-genero-en-eeuu/

tos de ¿qué aprender?, ¿para qué? y ¿dónde?, el futuro se vuelve desalentador con naciones como España que ya han propuesto que "los niños no le pertenecen a los padres"; aunque, hasta ahora, Estados Unidos ha rechazado la intromisión estatal en la educación de los hijos.

Las formas dogmáticas se hacen presentes; hay enseñanzas que no deben ser cuestionadas, sobre todo, las normalizadoras. La educación, que antes se basaba en valores religiosos, se ha mantenido a raya. Para algunos, esto es una ventaja, pues a partir de esta forma de educación, el pensamiento científico ha posibilitado su expansión; sin embargo, ante el límite de la educación que al día de hoy viene autoimpuesto, ¿qué se puede esperar de las nuevas generaciones que al día de hoy están navegando en un cauce caótico de información donde algunas guías formativas[15] muestran interés enseñar ideologías de género antes que lógica e historia?

¿Será que un factor de la educación multicultural actual es la victimización?, en cuanto a que existe una prevalencia de cultura hegemónica en este tipo de educación, que es quién diseña la adaptación de las otras culturas. En todo caso, la tolerancia y la empatía son los dos valores clave con los que cuenta la educación hoy en día, dos valores que comúnmente se confunden: tolerancia con respeto y empatía con simpatía.

Conclusiones

Indudablemente, el hombre ha desarrollado inteligencia e imaginación simbólica que le permite dotar de sentido a todo el universo que lo rodea. Pero esos puentes que él mismo ha sido capaz de construir entre la cultura para salvaguardar la especie están siendo amenazados con una nueva estructura digital, la cual ofrece, al igual que el puente, llegar de A a B en menor tiempo y con un mayor alcance, aunque la calidad de la llegada sólo la decida el tiempo.

El método VACU se hace presente con frecuencia en cada dimensión de lo humano, inundando todos los planos esenciales para la experiencia humana. El alto índice de volatilidad, ambigüedad, la poca certeza y el bajo control con que el ser navega en su día a día causa un mayor número de estragos, que van desde el ámbito micronómico, como holobionte, hasta el macroeconómico, en la formación de Estados-nación y la interacción entre éstos y la multicultura.

Urge replantear el problema relativo a la educación debido a las adaptaciones que se le han hecho al programa educativo con objetivos multi-

[15] Redacción SDP, "Maestra pide que alumnos juren lealtad a la bandera LGBT y la despiden", *SDP Noticias* [en línea], 2022, https://www.sdpnoticias.com/internacional/maestra-pide-que-alumnos-juren-lealtad-a-la-bandera-lgbt-y-la-despiden/

culturales, considerando el pensamiento crítico como prioridad, una sana relación estudiante-aprendizaje y las nuevas herramientas pedagógicas bajo la lente de la duda.

En cuanto al lenguaje, requerimos una perspectiva general de la amplia gama de realidades que éste genera, así como desdoblar desde ahí su importancia. Al respecto, las últimas modificaciones al alfabeto realizadas por la *Real Academia Española* pueden estar limitando la expresión de la lengua española.

Por su parte, la neurociencia reclama un reconocimiento y una reevaluación de los hábitos de consumo de la sociedad en la era digital, debido a su enorme importancia e influencia en la formación de hábitos versus vicios que se están generando en torno a las facilidades que ésta brinda y a las reacciones que afectan a la psicología humana, desde el plano del libre albedrío e intelecto, hasta el de las emociones y expectativas.

Lo deseable sería una reconstrucción del significado de la esencia del ser humano para que, mediante ella, sea posible conectarse con la cultura, haciendo a un lado la deformada conexión que tenemos con nosotros mismos a partir de ella.

EL CUERPO, ESPACIO DE COMUNIÓN CON LO SAGRADO: UNA LECTURA A PARTIR DE LA FENOMENOLOGÍA DEL CUERPO

THE BODY, SPACE FOR COMMUNION WITH THE SACRED: A READING BASED ON THE PHENOMENOLOGY OF THE BODY

Horacio Hernández Arroyo[*]

Resumen ¿Es posible imaginar el cuerpo como espacio de comunión con el Dios que se ha revelado en la carne de Jesús de Nazaret? Ésta es la pregunta que trato de responder en sentido afirmativo en este artículo. Para ello, en primer lugar, hago uso de la fenomenología del cuerpo como metodología de interpretación para afirmar que el cuerpo humano es apertura. Enseguida, presento una lectura sucinta del misterio de la encarnación, señalando que, en la carne de Jesús de Nazaret, Dios ha querido ser conocido en la carne. Finalmente, observo que la vía nuestra de acceso a Dios no es otra que el cuerpo, tanto el propio, como el ajeno, *i. e.*, el cuerpo del prójimo.

Abstract Is it possible to imagine the body as a sort of space of communion with the God who has been revealed in the flesh of Jesus of Nazareth? This is the question I try to answer affirmatively in this article. For that matter, I make use, first of all, of phenomenology of the body as my method of interpretation in order for me to affirm that the human body is "openness". Next, I present a brief reading of the mystery of the Incarnation, pointing out that, in Jesus of Nazareth's flesh, God has willingly allowed Her/Himself to be known in the flesh. Then, I finally note that our way to get access to God is no other than the body, both one's own body and the body of the other, i.e., the body of one's neighbor.

[*]Pontificio Ateneo San Anselmo/Universidad Continental/Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.

Palabras clave
Fenomenología del cuerpo, carne, encarnación, comunión y Jesús de Nazaret

Keywords
Phenomenology of the body, flesh, incarnation, communion, Jesus of Nazareth

¿En qué consiste la entidad a la que damos el nombre de *cuerpo*? Ésta es la pregunta base de la investigación que aquí presento. Dicho de otro modo, la pregunta podría ser ¿cómo acontece el cuerpo en su condición histórica? Asimismo, a ella podría agregarse la siguiente: ¿en qué sentido el cuerpo, en tanto que apertura al mundo —según los criterios de la fenomenología del cuerpo— es, consecuentemente, apertura a lo infinito —conforme a la terminología levinasiana—? Apertura no al Ser de la ontología clásica por vía del conocimiento, sino apertura al Dios revelado en la Palabra hecha carne, Jesucristo, por vía de la experiencia integral de la vida.

En ese sentido, con el presente artículo busco postular el cuerpo humano concreto como espacio de comunión con lo sagrado, mediante un análisis fenomenológico de la condición relacional de la persona, en vistas a una práctica pastoral arraigada en la dignidad del cuerpo. Como se puede constatar, mi preocupación primaria consiste en presentar el cuerpo como este espacio que alberga la posibilidad de la comunión no sólo con lo otro, en general, sino de forma aún más especial con el totalmente Otro revelado en la carne de Jesucristo. Para alcanzar dicho objetivo, recurro al método de la fenomenología inaugurada por Husserl y traducida luego en la atractiva fenomenología del cuerpo de Maurice Merleau-Ponty. Así, partiendo de la premisa de que el cuerpo es, en palabras de Umberto Galimberti, "apertura originaria", es decir, trascendencia perenne dirigida hacia el mundo, planteo un discurso que desemboca en la afirmación de que, dada nuestra condición de cuerpos, tendemos hacia los demás, también ellos cuerpos, tendiendo con ello hacia el Otro revelado a nosotros en la carne de Jesús de Nazaret.

El cuerpo, "nudo de toda experiencia"

¿A qué nos referimos cuando nombramos el cuerpo? O, mejor aún, ¿qué queremos decir con el término *cuerpo*? Ésta es la pregunta inicial del estudio del que aquí me ocupo. Luego de una lectura somera de la literatura sobre el tema, es posible afirmar que el sentido del cuerpo está siempre sujeto a los criterios con los que se le interpreta. Reducido él a su consistencia material,

en la antigua Grecia de Platón devino una pesada carga para el alma, la cual era imaginada, en cambio, como ente inmaterial. No obstante, los varios siglos que nos separan de aquella época dorada del pensamiento occidental, no sería una osadía decir que, sobre semejante concepción reduccionista del cuerpo, la nuestra tampoco acierta a enunciar de manera adecuada la naturaleza de la persona en su carácter relacional.

El peligro inminente de nuestra generación consiste, precisamente, en la reducción del cuerpo no sólo a mero objeto de consumo, sino, incluso, a ente sin sentido. Contrario a la opinión popular, ésta es, en realidad, la consecuencia de la apropiación individualista para fines hedonistas de cuanto la persona es. En otras palabras, el cuerpo corre el riesgo de perder su sentido en el narrarse debido, principalmente, a la noche que ha caído sobre él al interior de un sistema globalizante que todo lo engulle para convertirlo en objeto de intercambio mercantil con valor monetario. En tal caso, el cuerpo se convierte en artículo de mercado del que se puede disponer mientras los bolsillos estén al alcance del precio que a aquél le ha sido asignado.

Sin embargo, el cuerpo no es revalorado en su dimensión biológica —como han querido hacerlo algunas antropologías, aun de cuño cristiano—, es decir, en su relación con aquello que en los ambientes religiosos se denomina *alma,* como se puede enunciar con sentido lo que, en palabras de Nietzsche, la persona es, en esencia, a saber, cuerpo.[1] Al respecto, la alternativa de lectura que sugiero es la de la fenomenología del cuerpo, que más que ser el retorno a las cosas mismas según se muestran éstas —como lo hubo propuesto Husserl, a propósito de la fenomenología en general—, esto es "el estudio de las esencias", es, más bien, "una filosofía que resitúa las esencias dentro de la existencia y no cree que pueda comprenderse al hombre y al mundo más que a partir de su 'facticidad'".[2]

Como sostienen Duch y Mèlich, "el cuerpo no es una mera colección de órganos dispuestos según las leyes de la anatomía o de la fisiología, sino que, por encima de todo, es una estructura simbólica, una configuración *in*

[1] En su ya famosa obra *Así habló Zaratustra*, Friedrich Nietzsche escribe: "'Cuerpo soy yo y alma', así habla el niño. ¿Y por qué no hablar como los niños?/Pero el despierto, el sapiente dice: cuerpo soy yo íntegramente y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo". *Vid. Así habló Zaratustra* (trad. Andrés Sánchez Pascual), Madrid, Alianza, 2003, p. 71.

[2] Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción* (trad. Jem Cabanes), Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, p. 7. Al respecto, Sartori afirma que la característica principal de la fenomenología es, de hecho, la consideración que hace ella de las cosas "così come appaiono e si danno, non semplicemente come la scienza ce le describe". *Vid.* Alberto Sartori, "Umberto Galimberti: l'uomo nell'età della tecnica", *Rassegna di Teologia* 55, 2014, p. 590.

fieri de lo posible".[3] En efecto, visto a través de los lentes de la fenomenología, el cuerpo acontece en el acto de aparecer, lo que significa que, este cuerpo que *soy*[4] no puede comprenderse más que en su relación con el mundo, ya que, como escribe Merleau-Ponty, a propósito de la verdad, ésta "no 'habita' únicamente al 'hombre interior'; mejor aún, no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce".[5]

¿En qué consiste, pues, el acto de ser cuerpo? En su obra ya clásica *Fenomenología de la percepción*, Merleau-Ponty señala que la comprensión de "la función del cuerpo viviente", del cuerpo que soy y que me constituye inexorablemente, no puede ser entendida "mas que llevándola yo mismo a cabo en la medida en que yo sea un cuerpo que se eleva hacia el mundo".[6] Esto significa que el acto de constituirse como sujeto viviente supone una apropiación de la condición corpórea, apropiación que es, simultáneamente, una propensión hacia el mundo. Galimberti aborda esta cuestión sugiriendo que: "ogni esperienza è il riflettersi del mondo nell'Io e il modificarsi dell'Io per effetto del suo rapporto col mondo. Se poi ci si chiede che cosa intendiamo per 'Io', rispondiamo: 'il corpo', e aggiungiamo: per un certo corpo, quello umano, il mondo è significante".[7]

Por consiguiente, se puede decir que el cuerpo se vive y comprende únicamente en el acto de ejercerse como cuerpo[8] o lo que es lo mismo, en el acto de *precipitarse* sobre el mundo. En este sentido, Merleau-Ponty comenta que el cuerpo es, de hecho, "el vehículo del ser-del-mundo", por lo que "poseer un cuerpo es para un viviente conectar con un medio definido, confundirse con ciertos proyectos y comprometerse continuamente con ellos".[9] La cuestión sobre el cuerpo es, necesariamente, una cuestión sobre el mundo:

---

[3] Lluís Duch y Joan Carles Mèlich, *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1* (trad. Enrique Anrubia Aparici), Madrid, Trotta, 2005, p. 24. O bien, como explica Le Breton: "El cuerpo es una construcción simbólica, no una realidad en sí mismo". *Antropología del cuerpo y modernidad* (trad. Paula Mahler), Buenos Aires, Nueva Visión, 2002, p. 13.

[4] Señala Galimberti que no tenemos el cuerpo cual, si sostuviéramos en las manos un instrumento, sino que nosotros somos este cuerpo. *Cfr.* Umberto Galimberti, *Il corpo*, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 228.

[5] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 10-11.

[6] *Ibidem*, p. 94. En otro capítulo de esta misma obra, el filósofo francés indica que la posibilidad para el cuerpo de "simbolizar la existencia" se debe, precisamente, al hecho de que "la realiza y porque es la actualidad de la misma". *Ibidem*, p. 181.

[7] "Toda experiencia es el [acto de] reflejarse del mundo en el Yo y el [acto de] modificarse del Yo por efecto de su relación con el mundo. Si luego se nos pregunta qué entendemos por 'Yo', respondemos: 'el cuerpo', y agregamos: para un cierto cuerpo, el humano, el mundo es significante". U. Galimberti, *op. cit.*, p. 119. Traducción propia.

[8] *Cfr.* M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 94.

[9] *Ibidem*, p. 100.

Uno y otro se implican mutuamente, de ahí la actualidad de la idea que sugiere que, ser cuerpo "no es más que el bosquejo de una verdadera presencia en el mundo".[10]

Todo esto permite decir que el cuerpo ni siquiera puede concebirse como realidad viviente si no es a partir de su vínculo originario con el mundo. En efecto, como escribe Waldenfels, ya sea que se trate de la palabra o de la acción, "desde siempre hemos tenido contacto con un mundo, el cual, sin embargo, se nos abre sólo en perspectivas y horizontes limitados".[11] La experiencia que hacemos del mundo —antes que el conocimiento que podemos tener de él— no agota el mundo, aun cuando se trate de una experiencia no de un solo cuerpo, sino de los cuerpos en su labor de construcción de un "intermundo", diría Merleau-Ponty.

Por lo tanto, no es insensato afirmar que al cuerpo le es constitutiva la apertura al mundo. Por un lado, como apunta Merleau-Ponty, "el cuerpo es nuestro anclaje en un mundo";[12] de hecho, sería imposible imaginar una relación con el mundo si no fuéramos cuerpos. Por otro lado, a causa de la dependencia del cuerpo respecto al mundo, aquél no puede excepto concebirse como una propensión permanente hacia éste. "El cuerpo humano, dicen Duch y Mèlich, se encuentra siempre abierto a todo tipo de empresas culturales, esto es, abierto al inmenso calidoscopio de formas y figuras que ha adoptado la vida humana sobre esta tierra".[13] Se entiende por qué también Galimberti llama al cuerpo *apertura originaria su mondo* y, consecuentemente, *trascendenza*.[14]

Dado que el cuerpo tiende permanentemente no hacia sí mismo, sino hacia lo otro —en este caso, hacia el mundo—, se dice que está siempre "fuera de sí".[15] En otras palabras, si el cuerpo es "apertura originaria", a él pertenece naturalmente la cualidad de la trascendencia, no de la inmanencia, por el hecho de que está constantemente más allá de sí mismo, propenso siempre a salir de sí para dirigirse al mundo. De este modo, decir que el cuerpo *intenciona* el mundo es decir que el cuerpo es un espacio abierto, de principio a fin, al mundo. Él no puede escindirse entre mundo interno y mundo externo, lo que significa que no puede ser un *dentro-de-sí* por cuenta propia, como señala cabalmente Galimberti, puesto que está siempre expuesto al mundo mientras se da desde sí. Comentando sobre la intenciona-

[10] *Ibidem*, p. 182.

[11] Bernhard Waldenfels, *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología* (trad. Wolfgang Wegscheider), Barcelona, Paidós, 1997, p. 71.

[12] M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 162.

[13] L. Duch y J. C. Mèlich, *op. cit.*, p. 30.

[14] *Cfr.* U. Galimberti, *op. cit.*, p. 119.

[15] *Cfr. idem*.

lidad en la fenomenología de Husserl, Waldenfels declara que, "la doctrina husserliana de la intencionalidad socava el dualismo moderno de interior y exterior, del vivir inmanente y de la realidad trascendental".[16] La experiencia que hace del mundo el cuerpo, *i. e.,* su encuentro con la alteridad, corrobora esta afirmación, ya que toda relación implica necesariamente un acto de trascendencia de la *ipseidad.*[17]

Cabe señalar que en el horizonte del cuerpo la alteridad nunca puede reducirse a la condición de objeto. En efecto, la distinción sujeto-objeto sólo es útil en el ámbito del conocimiento, mas no en el de los fenómenos en tanto que acontecimientos, razón por la cual, si ha de pensarse el cuerpo como fenómeno en el mundo, debe ser a condición de que su manifestación sea pensada como un nudo de relaciones que, lo mismo puede estar dirigido hacia el mundo, en general, que hacia el otro (cuerpo), en particular —incluso, hacia sí mismo–, pero siempre hacia fuera.

La relación con el otro es la expresión concreta del cuerpo que se dirige hacia el exterior y que, involucrándose totalmente —aunque no sea de forma intencional—, vuelve enriquecido a sí. Acaso sea éste el elemento fundamental que debemos considerar para dejar abierta la cuestión del encuentro con la divinidad, la cual, como escribe Leonardo Boff, no es más una trascendencia, sino una trasparencia. Si es verdad que Dios se deja conocer en la vida cotidiana, entonces, no es sino a partir del cuerpo que puede ser Él/Ella conocido/a.

***Verbum caro factum est*: La revelación de Dios en la carne**

Cuando el autor de *Jesucristo el Liberador* señala que el mundo no tiene que ser concebido únicamente conforme a las categorías de trascendencia e inmanencia, sino también conforme a esta otra que él denomina trasparencia, lo que el teólogo de la ecología integral afirma es que el mundo (lo inmanente) revela —no como epifanía aislada o intermitente, sino como presencia permanente— lo sagrado (lo trascendente). "La trasparencia, explica, quiere decir exactamente eso, que lo trascendente se torna presente en lo inmanente, haciendo que éste se haga trasparente para aquella realidad. Por tanto, es lo trascendente, cuando irrumpe dentro de lo inmanente, lo que lo transfigura volviéndolo trasparente".[18]

Al respecto, el rasgo que distingue a la concepción bíblica de lo sagrado en relación con otras religiones —en particular, de la "religión de los

[16] B. Waldenfels, *op. cit.*, p. 19.

[17] *Cfr. idem*.

[18] Leonardo Boff, *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos* (trad. María Agudelo), Bogotá, Indo-American Press Service, 1975, p. 27.

primitivos" (Otto)— es justamente el hecho de que YHWH (el absolutamente Trascendente) se manifiesta como el Dios que ha elegido para sí un pueblo, revelándose, así, como Dios cercano; es decir, haciéndose transparente en la inmanencia de la historia de un grupo humano particular. En el segundo relato de la vocación de Moisés contenido en el libro del *Éxodo*, luego de anunciar su deseo de liberar al pueblo que vive bajo el yugo de la opresión en Egipto, "el Señor" proclama: "Los tomaré como mi pueblo, seré su Dios, y así conocerán que yo soy el Señor, su Dios, que los hace salir de la esclavitud de los egipcios" (*Ex* 6, 7).

Ahora bien, si en el principio, Dios dijo y todo cuanto no era llegó a ser, y a lo largo de la historia del Antiguo Testamento (AT) se dirigió a los padres y madres a través de sus mensajeros, los profetas (*Cfr. Hb* 1, 1), "en este tiempo final, nos habló por su Hijo, a quien constituyó heredero de todas las cosas, por quien también hizo todo cuanto existe" (*Hb* 1, 2). Entre las consecuencias que derivan de este conjunto de aserciones, tenemos que: *1)* para la fe cristiana, la esperanza que había animado la historia del AT encuentra su sentido definitivo en la persona de Jesús. Como afirma Otto, "Cristo es compendio, resumen y acabamiento de la evolución anterior a él".[19] *2)* Dios no es más la trascendencia que irrumpe en la inmanencia por medio de fenómenos naturales (*v. gr*. el fuego, el trueno, la brisa, entre otros), pues su presencia se vuelve diáfana "en la forma del hombre *humilde, libre* y *entregado* a servir";[20] sin embargo, *3)* Dios no ha tomado la forma de ser humano en general, lo cual significa que su encarnación no ha sido en abstracto. En Jesús, Dios se ha hecho carne "en la esencia concreta que es precisamente la *humanidad del Mesías Ungido*",[21] lo que supuso inevitablemente una existencia histórica sujeta a los límites del espacio y el tiempo. Finalmente, *4)* la humanidad de Jesús estaría en riesgo —como ocurrió en su momento con las corrientes condenadas posteriormente como herejías (*v. gr.* el docetismo)— si dejáramos de lado —cual si de un aspecto secundario se tratara— el hecho de que Jesús fue en todo semejante a nosotros, menos en el pecado, es decir, el hecho de que Jesús fue un cuerpo como cuerpos somos nosotros. En efecto, la fe cristiana no sólo afirma que Jesús es la revelación plena de Dios, sino que destaca —acaso con más énfasis— que la presencia del "Nazareno" (*Mt* 2, 23) es una presencia "concreta y visible" en la carne.

[19] Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (trad. Fernando Vela), Madrid, Alianza, 2005, p. 213.

[20] José María Rovira Belloso, *La humanidad de Dios. Aproximación a la esencia del cristianismo,* Salamanca, Secretariado Trinitario, 1986, p. 174.

[21] *Ibidem*, p. 175.

"Ocurre que el cristianismo mantiene, como otrora el judaísmo, un balance equilibrado entre ultimidad y concreción, entre trascendencia e imagen: Jesús viene de Dios, pero viene *en* la carne".[22]

Según me parece, el núcleo del misterio de la Encarnación contiene tres enunciados de suma importancia: *1)* declara que el niño a quien los pastores habrían de hallar en el pesebre es santo (*Cfr. Lc* 1, 35). De hecho, "Jesús es llamado el Santo de Dios porque viene de Dios y porque tiene que cumplir una misión de santidad".[23] *2)* Indica que la revelación de Dios no es sino la confirmación de que la creación —en especial el cuerpo humano con su sexualidad—[24] es (muy) buena. Por ello, el uso de la denominación *hijo de hombre* en los evangelios resulta iluminador, porque evidencia que Jesús se asumió completamente como miembro de la especie humana.[25] Al respecto, luego de señalar que el término *hijo de hombre* era de uso corriente en la lengua aramea —no es casualidad que fuera tan significativo para el mismo Jesús—,[26] Albert Nolan añade: "If we also keep in mind the emphasis which Jesus laid upon the dignity of human beings as human beings and upon the solidarity of the human race, we can submit the conjecture that Jesus' frequent and emphatic use of the term 'son of man' was his way of referring to, and identifying himself with, human beings as human beings".[27] Por último, el tercer enunciado —acaso el más relevante— que para mí forma parte del núcleo del misterio de la Encarnación, proclama que "la Palabra se hizo carne" (*Jn* 1, 14). De acuerdo con Emmanuel Falque, es tal la fuerza de este enunciado, que aquello que declara no es únicamente que Dios "se despojó de sí mismo" (*Fil* 2, 6), haciendo transpa-

[22] *Ibidem*, p. 131.

[23] Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad* (trad. Antonio Gabriel Rosón), Madrid, Encuentro, 1989, p. 234.

[24] *Cfr.* Hans Küng, *¿Existe Dios?* (trad. José María Bravo), Madrid, Trotta, 2005, p. 698.

[25] *Cfr.* Albert Nolan, *Jesus Before Christianity*, Nueva York, Orbis Books, 1976, pp. 144-146.

[26] Con base en algunas investigaciones críticas, Nolan sostiene que, contra la opinión general, la denominación *hijo de hombre* en el vocabulario de Jesús no parece depender necesariamente de la literatura apocalíptica de Daniel, donde tal denominación se utiliza como un título que se ha reservado a aquella figura enigmática que, en la representación del juicio inminente, "viene entre las nubes del cielo" (*Dn* 7, 13). O bien, cuando éste es el caso, Jesús no se identifica con semejante figura. "He does not say that he is the 'son of man' who will come on the clouds. Besides, many scholars today would argue that these passages were not formulated by Jesus himself but by the very early Christians." *Ibidem*, p. 143.

[27] "Si tomamos en cuenta, además, el énfasis que Jesús puso sobre la dignidad de los seres humanos como seres humanos y sobre la solidaridad de la raza humana, podemos aceptar la idea de que el uso enfático y frecuente del término *hijo de hombre* por parte de Jesús era su modo de referirse a, e identificarse con, los seres humanos como seres humanos". *Ibidem,* p. 146. Traducción propia.

rente la Trascendencia en su cuerpo de hombre, sino que asumió, incluso, lo que la condición humana implica; a saber, el conjunto de impulsos que componen, en cambio, su animalidad.

En tanto que a Dios nada de lo humano le es ajeno —parafraseando a Publio Terencio—, se ha hecho Él (Ella) cargo por completo de la humanidad que somos. Así, "il vint tout assumer comme aussi tout sauver notre animalité pour la faire passer à l'humanité [salut par solidarité], et notre bestialité pour intégralement la purifier [salut par rédemption]".[28] De ello resulta que, a partir de la "Encarnación" —no como mera categoría teológica, sino como acontecimiento histórico—, no nos está permitido hablar más de una confrontación entre la carne y el espíritu,[29] como lo interpretó Pablo en el hablar de la falibilidad de la condición humana, debido a la concupiscencia y el pecado que de ella resulta (*Gal* 5, 16-26); tampoco hemos de decir que el Hijo de Dios se hizo hombre a fin de que el ser humano pudiera ser hecho Dios (san Atanasio). Por el contrario, si se me permite decirlo sin ambages, lo que el enunciado *Verbum caro factum est* declara —siguiendo el análisis de Falque— es que, en el hacerse carne, el Hijo de Dios hecho hombre ha buscado "desplegar en el mundo *la humanidad de Dios* en medio de la convivencia humana";[30] esto es, ha querido hacer de la condición humana una realidad diáfana de la presencia divina.

El cuerpo, espacio de comunión con Dios

Como hemos dicho, si por un lado el cuerpo es apertura al mundo y, por el otro, el mundo hace transparente la realidad divina —especialmente en la persona de Jesucristo—, el cuerpo resulta ser, entonces, espacio propicio de encuentro y comunión con Dios. Sobre este tema, Gesché declara que "el cristianismo encuentra su esencia […] en una visión de las cosas que se toma a partir del cuerpo […] en el cristianismo todo gira alrededor del cuerpo. Desde el Verbo de san Juan hasta la Eucaristía, desde las curaciones de Jesús

[28] "Éros, corps et eucharistie. une réflexion d'Emmanuel Falque au nouvel Institut Jean-Paul II. Vino a asumirlo todo, así como a salvar toda nuestra animalidad, para hacerla pasar a la humanidad [salvación por solidaridad], y nuestra bestialidad para purificarla integralmente [salvación por redención]". *La Croix* [en línea], Roma, 2017, https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Documentation-catholiqu/Saint-Siege/Eros-corps-eucharistie-reflexion-dEmmanuel-Falque-nouvel-Institut-Jean-Paul-II-2017-12-14-1200899424

[29] Aun si dijéramos, como más recientemente lo han señalado varios exégetas críticos, que el apóstol se refiere, más bien, a dos maneras de vivir, a saber: una guiada por la carne (*i. e.,* los instintos carnales) y la otra, guiada por el Espíritu, el riesgo que se corre siempre con los dualismos es justamente el de hacer creer que uno de los elementos que los componen es bueno y el otro malo.

[30] J. M. Rovira Belloso, *op. cit.*, p. 133.

hasta el cuerpo que es la Iglesia; desde la creación hasta la resurrección y su escatología".[31] Por lo tanto, no hablamos de una cuestión ajena a la fe cristiana; al contrario, el mismo Gesché apunta que esta fe que emana del misterio en torno al Verbo hecho carne "sería un tratado y una práctica del cuerpo".[32]

En ese sentido, a partir del misterio de la Encarnación, no se puede hablar más que de una sola vía de acceso tanto de Dios hacia nosotros, como de nosotros hacia Dios, a saber: la carne. "Sea cual sea el sentido preciso y multiforme de esta palabra *sarx* [carne], designa en todo caso nuestra humanidad en lo que ella tiene de más material, de más concreto, de más física".[33] Siguiendo el razonamiento de Gesché, preguntamos ¿de dónde obtiene esta carne mediante la cual se revela el Verbo? "Él lo obtiene, osamos decir, de nosotros".[34]

Por consiguiente, trata de una carne que es totalmente la nuestra, "de una carne verdadera, de un cuerpo que puede sufrir y morir, conmoverse y llorar, ser sensible a la caricia de una mujer [unción de Betania]".[35] Debemos afirmar, entonces, que el cuerpo es, a raíz de la Encarnación de Dios, 1) "camino *de* Dios",[36] pero también, 2) "camino *hacia* Dios",[37] lo que supone una vocación a la intimidad, así como a la infinitud. Como observa puntualmente Gesché, la afirmación primaria del prólogo de Juan consiste en la venida de Dios a nosotros por medio de la carne.[38] "La salvación no ocurre en el cielo o entre cielo y tierra, sino sobre esta tierra y en las condiciones carnales que ella impone".[39]

No es únicamente en su ministerio que Jesús se muestra en su frágil condición de Dios encarnado, sino, de manera particular, en su muerte ignominiosa sobre la cruz. En este caso, comenta Gesché: "Hablar de un Dios sensible es hablar de un Dios que acepta la debilidad y que la ha conoci-

---

[31] Adolphe Gesché, "La invención cristiana del cuerpo" (trad. Juan Quelas), *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu,* Universidad de San Buenaventura, Bogotá, vol. LVI, núm. 162, 2014, p. 244.

[32] *Idem*.

[33] *Ibidem*, p. 216.

[34] *Ibidem*, p. 219.

[35] *Idem*. Ello implica, según el mismo autor, que, gracias a la encarnación, Dios "nos ha encontrado en nuestra debilidad". *Ibidem*, p. 226.

[36] *Ibidem*, p. 219.

[37] *Ibidem*, p. 222.

[38] *Cfr. ibidem*, p. 218.

[39] *Idem*. Lo vemos una y otra vez en el ministerio de Jesús, el Cristo, entre los desposeídos e indeseados de Galilea, de ahí la incredulidad de algunos de sus adversarios: Si éste fuera realmente un profeta sabría quién es este que llora a sus pies, dice para sus adentros Simón el fariseo (*Cfr. Lc* 7, 39). En otra ocasión, otros del mismo grupo de éste se escandalizan porque el profeta de Nazaret se sienta a comer con publicanos y pecadores (*Cfr. Lc* 15, 1-2).

do sobre la cruz".[40] Hablar del Dios devenido carne no es hablar solamente de alguien que ha sentido "las pieles y las piedras, los metales, las hierbas, las aguas y las llamas",[41] como cualquier otro cuerpo, sino del Dios que ha padecido hasta sus últimas consecuencias "el peso de la carne",[42] compartiendo la suerte de quienes mueren diariamente ajusticiados por la crueldad humana. "Se trata de un dios que no es solamente *capax Dei*, capaz de sí mismo ['omnipotente', 'impasible', 'omnisciente'], sino de un Dios *capax hominis*. Se trata de un Dios que da y *recibe*".[43] En fin, se trata de un Dios que se caracteriza por su incomprensibilidad —*i. e.*, por ser misterio—, puesto que la manera como se ha revelado, carne frágil sobre la cruz clavada, no corresponde a la omnipotencia con la que acostumbramos —como lo hicieron otros antes que nosotros— a identificarlo.[44]

Pero si Dios ha salido de sí para encontrarse en el cuerpo humano, el cuerpo humano —que, insistimos una vez más, es "apertura originaria sul mondo", o, lo que es lo mismo, trascendencia— es apertura a Dios en un doble sentido: *1)* Él revela no la divinidad, sino la humanidad de Dios. Con base en la lectura joánica contenida en el prólogo, la fe cristiana no ha elevado a Jesús a la categoría de Dios (*Cfr. Fil* 2, 6); al contrario, "es el Verbo de Dios el que se ha 'hominizado'".[45] *2)* El cuerpo se convierte —como ya se mencionó— en nuestra vía de acceso a Dios.[46]

En efecto, en el cuerpo sufriente[47] de Jesús el Ungido, Dios nos descubre la realidad del cuerpo como apertura radical al infinito, no a la trascen-

[40] *Ibidem*, p. 230. Por ello, Pablo recuerda a su audiencia en Filipo que, como personas bautizadas, deben buscar asemejarse a Jesucristo en su obediencia humilde a la voluntad de Dios; esto es, que cultiven "la misma actitud de Cristo Jesús, quien, siendo de condición divina, no consideró codiciable permanecer igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo, asumió la condición de esclavo y se hizo semejante a los seres humanos. Y en su condición de ser humano se humilló a sí mismo hasta la muerte por obediencia, ¡y una muerte en cruz!" (*Fil* 2, 5-9).

[41] Jean-Luc Nancy, *58 indicios sobre el cuerpo/Extensión del alma* (trad. Daniel Álvaro), Buenos Aires, La Cebra, 2007, p. 8.

[42] A. Gesché, *op. cit.,* p. 220.

[43] *Ibidem*, p. 230.

[44] "Gracias al cuerpo de su Verbo aprendemos que Dios puede ser frágil, vulnerable". *Ibidem*, p. 228.

[45] *Ibidem,* p. 224.

[46] "El cristianismo, resume puntualmente Gesché, es, prácticamente, una *teología* del cuerpo. Y, por este camino, una teología de Dios, una teología del hombre, una teología simplemente". *Ibidem*, p. 245.

[47] No sufriente sólo en el episodio final de su vida sobre la cruz, sino en un sentido mucho más amplio; es decir, sufriente en tanto que cuerpo frágil capaz de sentir, aparte del dolor propio, el dolor ajeno. "Cuerpo tocado, tocante, frágil, vulnerable, siempre cambiante, huidizo, inasible, evanescente ante la caricia o el golpe, cuerpo sin corteza, pobre piel tendida en una caverna donde flota nuestra sombra". J. L. Nancy, *op. cit.*, p. 26.

dencia de un más allá al cual sólo pueden acceder unos cuantos elegidos, sino a la inmanencia desnuda[48] de este cuerpo que no deja nunca de sentir.[49] Como señala Gesché, "es con nuestro cuerpo, tal como es, con nuestra dulce sensibilidad a menudo torpe, maravillosamente torpe quizás, que podemos alcanzar al verdadero Dios, Él mismo sensible y amante o incluso doloroso (*Is* 53, 3)".[50]

Si Dios ha querido revelarse enteramente como cuerpo sensible, ¿por qué nos habríamos de negar a ser también nosotros cuerpos que "se cruzan, se rozan, se apretujan", cuerpos que abordan "el autobús, atraviesan la calle, entran al supermercado, suben a los coches, esperan su turno en la fila, se sientan en el cine después de haber pasado delante de otros diez cuerpos";[51] cuerpos "todos algo deformes"[52] que "toca[n] todo con las puntas secretas de sus dedos huesudos";[53] cuerpos que gracias a que dibujan en todo la silueta de su tacto, terminan por hacer "hasta el *corpus* de polvo que se junta y que danza un baile vibrante en el delgado haz de luz con el que acaba el último día del mundo"?[54]

El testimonio del Verbo que no se revistió de un cuerpo —cuerpo en apariencia, según el docetismo—, sino que *el cuerpo (carne) se hizo* es el testimonio fehaciente de que el fin primario de nuestra vida consiste en llegar a ser plenamente cuerpos, cuerpos llamados a vivir en comunión con Dios. "Así, podemos decir que el medio, que el lugar de Dios es la vida, y singularmente, esta vida palpitante, conmovida, temblorosa".[55] Asimismo, la vida del cuerpo es el espacio del encuentro con el Dios que se revela en el mundo, en especial, en el cuerpo del otro.[56]

[48] Inmanencia que designa, al mismo tiempo —al menos de acuerdo con Michel Henry— "un cuerpo trascendental" capaz de conocer el mundo, "y, recíprocamente, este mundo del cuerpo es un mundo que originariamente tan sólo es conocido por el cuerpo, es decir, que tan sólo es conocido por nuestro movimiento". Michel Henry, *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran* (trad. Juan Gallo), Salamanca, Sígueme, 2007, p. 114.

[49] *Cfr.* J. L. Nancy, *op. cit.*, p. 8.

[50] A. Gesché, *op. cit.,* p. 229.

[51] J. L. Nancy, *op. cit.*, p. 10.

[52] "Un cuerpo perfectamente formado es un cuerpo molesto, indiscreto en el mundo de los cuerpos, inaceptable. Es un diseño, no un cuerpo". *Ibidem*, p. 11.

[53] *Ibidem*, p. 15.

[54] *Idem*.

[55] A. Gesché, *op. cit.,* p. 254.

[56] "Es verdaderamente en mi cuerpo, en el cuerpo del prójimo que vemos, por quien vemos manifestado, develado, revelado, esto que somos". *Ibidem*, p. 253.

Conclusión

Lo hemos dicho de principio a fin: el cuerpo es apertura al mundo, lo que significa que el sentido de ambas realidades depende, precisamente, de la corporeidad. "Todo está relacionado",[57] asevera el papa Francisco, pero eso vale únicamente si afirmamos que el principio de las relaciones que se entretejen en el mundo es el cuerpo. "Así como nuestro cuerpo asegura nuestra unidad, asegura también nuestra comunicabilidad con otros cuerpos".[58]

Gracias a que el cuerpo es "apertura originaria", la Palabra que habitaba con Dios en el principio se ha revelado en la carne. Jesús el Ungido no ha tomado un cuerpo, se ha hecho cuerpo. "El cuerpo está en contacto con el infinito. ¿Quién lo hubiera pensado, *talia quis usquam auderit*? Dios se expresa en la carne".[59] El Creador creatura se ha hecho para dar ejemplo de cómo ha de vivir el cuerpo en su relación con el mundo: en armonía, consciente del encargo recibido por Dios de custodiar el mundo natural, dejando que cada creatura entone su himno a la vida recibida por parte de Otro.

La Palabra se ha hecho carne para que, a partir de ahora, en la carne pueda ser encontrado: en la carne del mundo, en la carne propia, en la carne del prójimo. De hecho, "en el cuerpo se establece el punto de comunicación con el prójimo, y aquí la palabra sagrada adquiere un significado real cuando el *prójimo* es realmente el más próximo. Y esta proximidad del otro la establece nuestra situación carnal en el mundo".[60]

---

[57] Papa Francisco, *Carta encíclica Laudato si' del santo padre Francisco. Sobre el cuidado de la casa común* [en línea], 2015, https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

[58] Roberto Andrés González y Gabriel Jiménez Tavira, "Fenomenología del entrecruce del cuerpo y el mundo en Merleau-Ponty", *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, núm. 145, 2011, p. 123.

[59] A. Gesché, *op. cit.,* p. 220.

[60] R. A. González y G. Jiménez Tavira, *op. cit.,* p. 126.

POEMAS

POEMS

Ilse Campos[*]

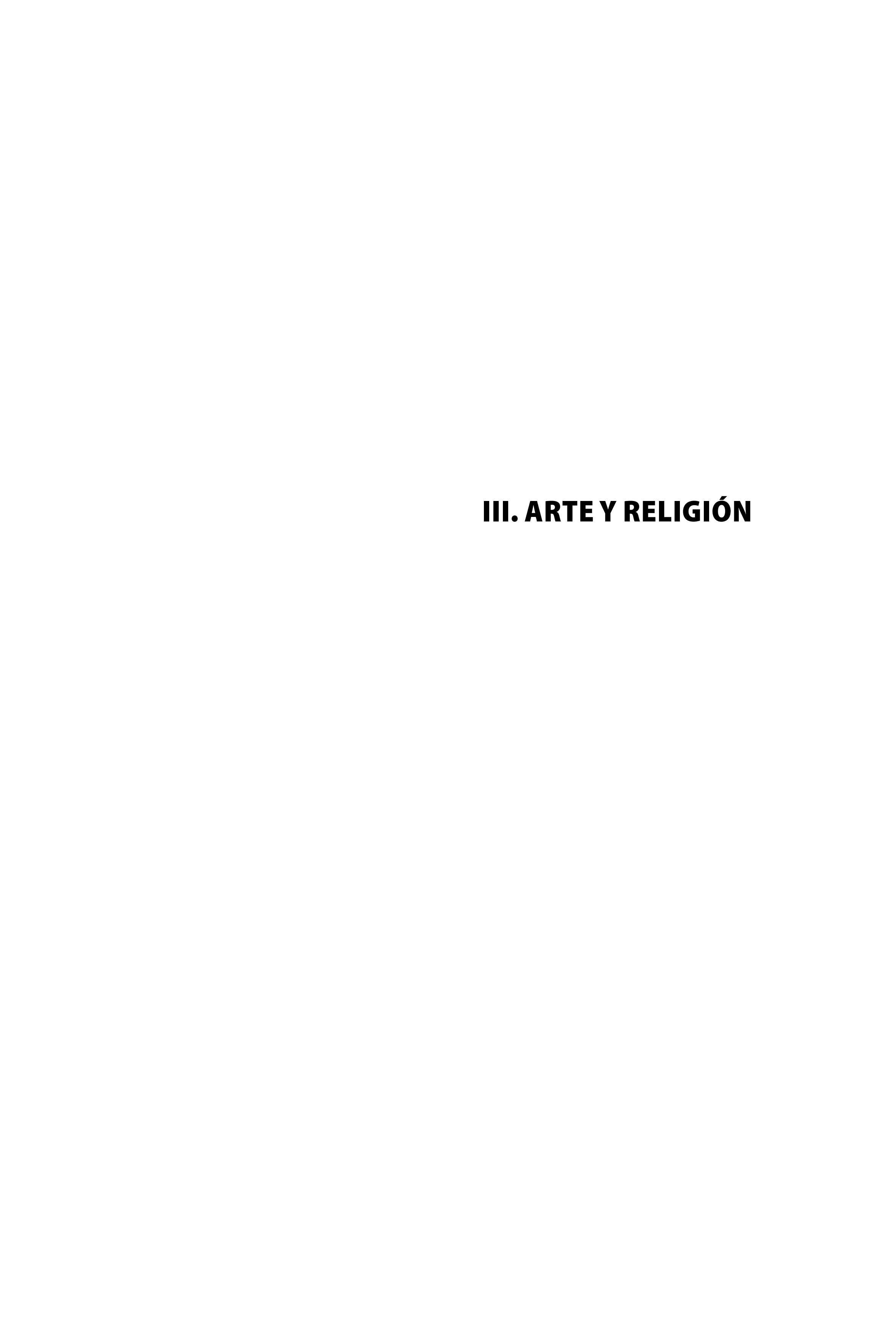
Echada en el mar

Echada en el mar me pregunto si estar en el cielo se sentiría igual.
Flotar como muerta,
ser arrastrada por caballos blancos,
ser devorada por un tiburón intempestivo.
Estar en el cielo mientras llueve,
sería deshacerme al caer
y luego volverme avalancha marina
y en calma subir de nuevo.

Escrito una noche de insomnio

La mente repleta de vaticinios voraces, el cuerpo subyugado ante la funesta posibilidad. Recorro mil mundos distintos, cada uno peor que el anterior. Me simpatiza el horror. ¿A dónde ir cuando la única salida es la muerte? Correr al recuerdo, a la fantasía, a los mundos alternos que me habitan como murciélagos en una cueva. Miro directo al ojo solar y disparo mi último aliento, la última esperanza hecha de púas.

[*]Universidad Nacional Autónoma de México, México.



III. ARTE Y RELIGIÓN

CULTURA, INTERCULTURALIDAD E "INCULTURACIÓN"

CULTURE, INTERCULTURALITY AND "ENCULTURATION"

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

RESUMEN En este artículo reflexionaremos sobre la posibilidad de la *inculturación*, fenómeno recurrentemente referido en documentos eclesiásticos y muy utilizado en la enseñanza y praxis de la Iglesia —en especial, lo correspondiente a la tarea misionera, actividad que de suyo implica una confrontación con el Otro—, para lo cual es necesario abordar las implicaciones de la realidad social latinoamericana acerca de los conceptos cruciales de *cultura* e *interculturalidad*.

En este sentido, entenderemos la interculturalidad como el problema principal de la cultura, y nos enfocaremos en esa interculturalidad desde una perspectiva intersubjetiva. En el desarrollo de esta reflexión se verán involucrados conceptos como *identidad*, *liturgia inculturada*, *religiosidad popular* y *semillas del verbo*, al ser términos que dan cuenta de procesos socioculturales-religiosos que, definitivamente, involucran nuestros conceptos clave —indisociables y de acción recíproca— de interculturalidad e inculturación anunciados en el título.

*Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, coordinador del Observatorio de Religiosidad Popular "Alonso Manuel Escalante", México.

Abstract In this article we will reflect on the possibility of inculturation, a phenomenon recurrently referred to in ecclesiastical documents and widely used in the teaching and praxis of the Church —especially, that which corresponds to the missionary task, an activity that in itself implies a confrontation with the Other— , for which it is necessary to address the implications of the Latin American social reality about the crucial concepts of culture and interculturality.

In this sense, we will understand interculturality as the main problem of culture and we will focus on that interculturality from an intersubjective perspective. In the development of this reflection, concepts such as identity, inculturated liturgy, popular religiosity and *Semina Verbi* will be involved, as they are terms that account for sociocultural-religious processes that definitely involve our key concepts —inseparable and of reciprocal action— of interculturality and inculturation announced in the title.

Palabras clave
Cultura, interculturalidad, inculturación, identidad, religiosidad popular, semillas del verbo, diálogo intercultural, diálogo interreligioso

Keywords
Culture, interculturality, inculturation, identity, popular religiosity, *Semina Verbi*, intercultural dialogue, interreligious dialogue

En su devenir histórico en Occidente, el cristianismo ha acompañado procesos coloniales expansionistas que comprometieron hasta la médula su propio espíritu.

La necesidad de coherencia interna con el sistema político-militar de la cultura europea colonial desplazó la coherencia básica de vida de un mensaje cristiano impuesto en América y África, con lo cual se logró la convivencia social de contradicciones tan profundas como el amor de Dios y la fraternidad humana en medio de la cacería humana y el saqueo de esclavos del continente africano. La cruz se presenta junto con la espada; el miedo se asume como parte del proyecto evangelizador y el atropello del otro (que se consideró inferior por no ser partícipe de la *nosotridad* legitimadora europea, blanca y cristiana) se vuelve algo sistemático, no un elemento accidental en el proceso, sino completamente esencial. La conversión exigida a los pueblos sometidos no es sólo en un sentido espiritual, sino también cultu-

ral, bajo el sentimiento común y generalizado de que las culturas de estos pueblos eran impedimento para su cristianización. Por ende, el proyecto evangelizador colonial implicaba, previamente, los procesos de humanización y civilización para después instaurar el cristianismo.

En todo caso, las consecuencias de aquel modelo de expansión de la fe fueron catastróficas. La destrucción inmensa y el dolor humano de este atropello brutal por un gigante que padecía completa ceguera del otro provocaron un clamor que todavía hoy llega hasta nosotros y nos interpela. Sobra decir que, en su momento, todo ese sufrimiento se consideró necesario; por un lado, como una inversión que a la larga traería un bien mayor —inversión pagada en tragedia humana y que el otro pagó como derecho por el ingreso al mundo occidental cristiano—; por otro, como el triste lugar que a lo largo de la historia le ha sido dado en el mundo, en medio del desprecio, la sospecha y la minusvaloración sistemática.

Actualmente, habrá quienes sostengan que era necesario hacerlo así, pero hay quienes nos preguntamos acerca de otras posibilidades de interacción cultural y encuentro interreligioso. No en un acercamiento histórico estéril de culpas y "deberías", sino en un balance crítico que posibilite la proyección contemporánea de modelos evangelizadores adecuados que vean en el otro a un interlocutor y no a una amenaza por neutralizar.

Dichos conceptos enunciados en el título *interculturalidad* e *inculturación,* nos abren un vasto horizonte de posibilidades para intentar explicar la compleja realidad social de muchos países latinoamericanos, que han incorporado a sus sistemas culturales tradicionales, modelos religiosos, educativos, económicos, políticos y sociales provenientes de la modernidad occidental. Esta incorporación se realiza en grupos culturalmente no homogéneos, más bien, mosaicos interculturales que han quedado indiscutiblemente interrelacionados en condiciones sociales desiguales, por lo cual la aceptación de los nuevos modelos afecta de manera diferente a los grupos que cohabitan dichos espacios sociales.

Tales reflexiones parten de algunos aportes antropológicos sobre lo que significa *cultura*, entendida como un proceso dinámico que ancla en el devenir del tiempo a un grupo social en su propia memoria e identidad, pero que es cambiante. Esta característica de permanecer en medio del cambio ha sido exaltada de manera extralimitada por ciertos enfoques que consideran a la cultura como un arcaísmo y ven en la incorporación de elementos novedosos una seria amenaza a la cohesión cultural de un grupo. Entendida como permanencia, sería una cerrazón absoluta al entorno social, económico y político en el que se halla inmersa dicha cultura.

En resumen, sería la pretensión de una existencia solitaria, sin vecinos, sin influencias, sin intercambios; en definitiva, una ficción. Sin embargo, nosotros aquí no exaltaremos tanto esta característica en relación con la per-

manencia y la apertura al cambio. No se trata de escoger entre la disyuntiva de permanecer o cambiar, sino de la inherente característica de la cultura y su proceso de transformación: permanencia y cambio van de la mano. El elemento que articula ambos factores es la identidad, entendida como un proceso incesante de identificación, un esfuerzo continuo por resignificarse en las constantemente renovadas situaciones vitales y sus circunstancias concretas determinadas por influencias económicas, políticas y sociales que rebasan por completo el ámbito de lo meramente local y focalizado.

Cultura e identidad

La cultura une dos niveles de la estructura social en su conjunto: la parte material y la parte espiritual. La parte material es la cultura explícita, la que pertenece al mundo exterior y al sujeto, tiene que ver con la materialidad (fenómenos materiales). Por su parte, la dimensión espiritual es la relacionada con actitudes, conocimientos y valores compartidos. Si la parte material es la cultura explícita, la parte espiritual es la cultura implícita; es decir, la interiorizada, internalizada por la conciencia y, a la vez, compartida con un grupo. En general, la cultura (explícita e implícita) es la dialéctica entre el mundo real y las ideologías acerca del mundo material. Incluye la materialidad del mundo exterior aprehensible por los sentidos, a la vez que esa aprehensión se encuentra mediatizada por las interpretaciones legadas por la tradición cultural a la que un individuo pertenece.

En este mismo orden de ideas, pero expresado con términos diferentes, la Universidad de los Andes, en Colombia, en relación con los problemas interculturales, propone la distinción entre idiocultura y pluricultura. La idiocultura —de idiosincrasia— refiere a lo propio, a lo etnocéntrico, a nuestra propia visión del mundo; en pocas palabras, el modo propio de cada individuo. En cambio, la pluricultura hace referencia a lo plural, pues rebasa los límites del individuo singular; es el modo propio de una colectividad, de los miembros de un grupo en tanto individuos integrados a una sociedad y no en su cualidad meramente singular; es la visión del mundo compartida con otras personas. En este sentido, la idiocultura tiene que ver con el individuo y la pluricultura con el grupo social,[1] de la misma manera que la cultura implícita y la cultura explícita.

[1] Una vez llegados al problema de la interculturalidad, salta a la vista que el filtro idiocultural conflictúa cuando ese contenido de referencia personal se lleva al ámbito universal, en todos los contextos y para todas las personas. Un individuo que aplica su idiocultura en una pluricultura ajena será malinterpretado, pues se juzga desde parámetros culturales ajenos. El engarce de idiocultura y pluricultura llevaría a una plena inserción cultural (que no es disolución, sino capacidad social de revisar actitudes, valores y acciones en configuración

Lo que se trae a discusión es la cualidad de la cultura de ser referente para el ser humano individual, a la vez que ese ser humano individual, como ente volitivo-cultural interviene en la reproducción o no-reproducción de ciertos rasgos de su propia cultura. El hombre que genera cultura y la cultura que delinea al hombre en su acogida a un grupo social determinado y la inserción temporal en una tradición heredada es una dinámica dialéctica.

En consonancia con lo interno y externo a la cultura, me referiré, en primera instancia, a los aportes teóricos de Gilberto Giménez, quien une los conceptos de *cultura* e *identidad* al señalar lo siguiente:

> La cultura sería la dimensión simbólico-expresiva de todas las prácticas sociales, incluidas sus matrices subjetivas y sus productos materializados en forma de instituciones o artefactos. En términos más descriptivos, se diría que la cultura es el conjunto de signos, símbolos, representaciones, modelos, actitudes, valores, etc., inherentes a la vida social [...] En resumen, la cultura hace existir una colectividad en la medida en que constituye su memoria, contribuye a cohesionar sus actores y permite legitimar sus acciones. Lo que equivale a decir que la cultura es a la vez socialmente determinada y determinante, a la vez estructurada y estructurante [...] La cultura, tal como se ha definido, no sólo está socialmente condicionada, sino que constituye también un factor condicionante que influye de manera profunda sobre las dimensiones económica, política y demográfica de cada sociedad [...] Ahora bien, como la cultura no puede ser operativa más que a través de los actores sociales que la portan, la tesis precedente puede ser ampliada añadiendo que la cultura sólo puede proyectar su eficacia por mediación de la identidad. En efecto, en cuanto dimensión subjetiva de los actores sociales, la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura, resultante, como queda dicho, de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas. Esto mismo se puede expresar diciendo que todo actor individual o colectivo se comporta necesariamente en función de una cultura más o menos original; la ausencia de una cultura específica —es decir, de una identidad— provoca la anomia y la alienación, y conduce finalmente a la desaparición del actor.[2]

correcta a la pluricultura local), evitando los malos entendidos. La pluricultura reacciona muchas veces frente a la diferencia con prejuicios y estereotipos. Entendemos el prejuicio como una opinión favorable o desfavorable *a priori* y al estereotipo como idea u opinión aceptada sin reflexionar y repetida sin crítica por parte de individuos o grupos. La brecha entre una idiocultura inserta en una pluricultura ajena es salvable con una actitud positiva de relación con la diferencia, entendiendo a la actitud como un estado mental que nos predispone a reaccionar de determinada manera.

[2] Gilberto Giménez, "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural", *Globalización y regiones en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Porrúa, 2000, pp. 19-50.

Tenemos que la cultura se conforma a partir de la experiencia social concreta y peculiar de un grupo y de una experiencia material e histórica que determina las apreciaciones subjetivas e ideológicas. Giménez sitúa la identidad en esa parte subjetiva de los actores sociales:

> En la medida en que representa el punto de vista subjetivo de los actores sociales sobre sí mismos, la identidad no debe confundirse con otros conceptos más o menos afines como "personalidad" o "carácter social" que suponen, por el contrario, el punto de vista objetivo del observador externo o del investigador sobre un actor social determinado [...] Dicho de otro modo: desde el punto de vista subjetivo del actor social, no todos los rasgos culturales inventariados por el observador externo son igualmente pertinentes para la definición de su identidad, sino sólo algunos de ellos socialmente seleccionados, jerarquizados, y codificados para marcar simbólicamente sus fronteras en el proceso de su interacción con otros actores sociales [...] Por eso la identidad, en cuanto autoidentificación, autorreconocimiento o adscripción, se confronta siempre con la heteroidentificación, el heterorreconocimiento y la heteroadscripción. De aquí se infiere que, propiamente hablando, la identidad no es un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter intersubjetivo y relacional. Esto significa que resulta de un proceso social, en el sentido de que surge y se desarrolla en la interacción cotidiana con los otros. El individuo se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro.[3]

Al señalar que la identidad es resultado de procesos sociales dinámicos, queda claro que no es algo acabado y estático, sino siempre sujeta al cambio. Así que conviene entender la identidad como proceso de identificación, como bien lo expresan José Carlos Aguado y María Ana Portal: "la identidad no puede ser analizada como una esencia estática, inmodificable, como una fotografía. Por el contrario, sólo puede comprenderse en la medida en que es vista como un conjunto de relaciones cambiantes en donde lo individual y lo social son inseparables, en los que la identidad tiene un sustrato material".[4]

El propio Giménez hace hincapié en esta forma de entender la identidad como proceso de identificación, al señalar que "la identidad no debe concebirse como una esencia o un paradigma inmutable, sino como un

[3] G. Giménez, "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", en Leticia Irene Méndez y Mercado (coord.), *Identidad: análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*, III Coloquio Paul Kirchhoff, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 11-24.

[4] José Carlos Aguado y María Ana Portal, *Identidad, ideología y ritual*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 1992, p. 46.

proceso de identificación, es decir, como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas".[5]

Por su parte, Félix Báez considera que "la naturaleza dialéctica de la identidad se fundamenta en el hecho de que, simultáneamente, identifica y distingue grupos humanos; congrega y separa pertenencias; unifica y opone colectividades; le son inherentes los fenómenos ideológicos, la conciliación y el conflicto".[6]

Como ya se mencionó, consideramos que la cultura no es algo estático que se mantiene inmutable a través del tiempo, sino un proceso dinámico y complejo de mecanismos de apropiación, adaptación, interpretación y reinterpretación constante.[7] Al tomar esto como punto de partida, tendríamos que rechazar, de entrada, aquella concepción de cultura que se ve como un proceso lineal donde lo que da identidad cultural es el aferramiento inconsciente y obstinado a las formas primitivas del grupo y donde todo lo nuevo es una amenaza que la haría, en un momento dado, desaparecer.

Lejos de esta visión ingenua y simplista de cultura, tenemos que, a lo largo de los embates externos que recibe un grupo cultural, los cambios en el interior de ella se dan siguiendo una lógica propia interna, y no de manera mecánica, donde el exterior irrumpe y el interior obedece sin más a esa presión externa. La cultura no es un arcaísmo, sino un proceso dinámico, donde el grupo, por medio de su cosmovisión, ritos y relaciones sociales específicas, económicas y políticas, genera mecanismos de reproducción de la propia cultura. Al respecto, Catherine Good, refiriéndose específicamente a los grupos indígenas, señala que "la presencia en México de numerosa población indígena es el resultado de complejos procesos en los cuales las diferentes etnias lograron transmitir su cultura y reproducir sus propias formas de organización social a lo largo del tiempo, y nos obliga a entender su situación actual como producto de las experiencias históricas que han vivido como grupos culturales.[8]

Entonces, la cultura se reproduce; no es algo que ya esté allí y perdure hasta que las fricciones externas la desgasten y diluyan al punto de hacer-

[5] G. Giménez, "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa", en Guillermo Bonfil Batalla (coord.), *Nuevas identidades culturales en México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1993, pp. 23-74.

[6] Félix Báez-Jorge, *Entre los naguales y los santos*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1998, p. 85.

[7] *Cfr.* Catharine Good, "El ritual y la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 239-242.

[8] *Ibidem*, p. 241.

la desaparecer; tampoco es un camaleón que se mimetiza con base en los cambios externos; más bien, es reproducible y en esa reproducción cabe el cambio gradual, no como imposición externa, sino como un proceso de apropiación cuyo movimiento parte del propio interior de la cultura.

Las relaciones sociales son protagonistas en ese proceso de generación, pues de la manera como el hombre se organiza en sociedad, se desprenden las demás características propias de la cultura.

Así, se vuelve un término complejo que articula muchos otros que de suyo aisladamente no tienen la capacidad de expresar la amplitud conceptual que esta palabra quiere acuñar. Nos adherimos, entonces, a la formulación que Eric Wolf plasma en los siguientes términos:

> El concepto de cultura sigue siendo útil cuando pensamos en lo que es genéricamente humano y pasamos a las prácticas e interpretaciones específicas que la gente idea y despliega para hacer frente a sus circunstancias. Esta cualidad amorfa y global del concepto nos permite reunir, de manera sinóptica y sintética, las relaciones materiales con el mundo, la organización social y las configuraciones ideológicas. Por lo tanto, en el término "cultura" reunimos lo que de lo contrario se mantendría separado. La gente actúa materialmente sobre el mundo y genera cambios en él; a su vez, estos cambios afectan su capacidad para actuar en el futuro. Al mismo tiempo, crean y usan signos que orientan sus acciones en el mundo y entre sí. En ese proceso, despliegan mano de obra e interpretaciones y lidian con el poder que dirige esa mano de obra y forma esas interpretaciones. Luego, cuando la acción cambia, tanto el mundo como las relaciones de las personas entre sí, éstas deben reevaluar las relaciones de poder y las proposiciones que sus signos han hecho posibles. Tales actividades pueden separarse analíticamente; pero, al actuar en la vida real, la gente introduce y activa cuerpos y mentes desde su posición como persona completa. Si queremos entender cómo los humanos buscan la estabilidad o se organizan para lidiar con el cambio, necesitamos un concepto que nos permita captar el flujo social, modelado de acuerdo con ciertos patrones, en sus múltiples dimensiones interdependientes y evaluar cómo el poder que depende de las ideas dirige estos flujos a lo largo del tiempo. Semejante concepto es la "cultura".[9]

Desde este punto de vista, el término resulta útil al tratar de englobar una realidad social total que cada uno de sus componentes no da por sí mismo. El arte, el lenguaje, la tradición, la política, la organización social, la economía y la religión son partes que interactúan indisociablemente unidas

[9] Eric Wolf, *Figurar el poder*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001, pp. 368-369.

en el ámbito de la realidad humana. Cada una da cuenta de la actividad y creatividad humanas, pero solas son incapaces de dimensionar la compleja totalidad que el término *cultura* trata de expresar tanto en la conjunción de todas estas partes del quehacer humano, como en un proceso social interactuante entre diferentes dimensiones de lo humano, las cuales son evidentemente dinámicas. No permanecen estáticas en el devenir del tiempo, sino que afrontan el cambio y se ajustan a las necesidades humanas siempre en movimiento.

Bases de una interculturalidad en clave intersubjetiva

Circundado por su cultura, el Yo se encuentra inmerso en un contexto social que lo cobija, lo sitúa en el mundo y le provee de la experiencia humana acumulada y legada mediante la tradición. Este conglomerado de elementos conforma la cultura; en ella se desarrolla el individuo y entiende el devenir del mundo, desde su propio legado cultural que ahí lo ha ubicado, y todas las experiencias que, a partir de eso, tiene en su trayecto vital. En esa esfera, donde se ubica primigeniamente, el Yo constituye su identidad; es el ámbito de lo conocido, lo igual, lo normalizado por un cotejo continuo con el ámbito de lo propio. Sin embargo, llegará el momento en que dicha identidad se tope con el ámbito del No-Yo, de la alteridad, de lo diferente, de lo inconcebible, de lo impensable. En un abierto desafío a los absolutos incuestionables de la cultura, la diferencia del otro reta los pilares que parecían inamovibles de las propias convicciones culturales. Desde sus propios valores peculiares, esa otra cultura es el ámbito indomable de la exterioridad absoluta y una trascendencia plena que no responde a las propias riendas con que desde la identidad manejábamos la existencia. En este encuentro alterno es fácil y lógico establecer como principio: Yo soy humano y soy así, creo así, pienso así, actúo así, resuelvo mis necesidades materiales así, porque así es desde que el mundo es mundo. Es decir, universalizamos la particularidad de lo propio hasta el punto de convertirlo en punto de referencia universal.

El cómo asumimos nuestra humanidad deja de ser particular para convertirse en punto de referencia universal (eso es el etnocentrismo inherente a todo ser humano en virtud de su ser cultural, *i. e.* social). Entonces, el Yo situado en su propia cultura —al confrontar al otro desde sus propias formas culturales y al caer en cuenta de que éste no es como Yo— deduce de manera casi automática que no es humano porque aquél no se refleja, en su diferencia, en el espejo propio de la identidad particular del Yo. Se da por sentado en un nivel muy básico que, si el otro no habla mi idioma o no habla ningún idioma o no cree en lo que yo creo, es un infiel y carece de reli-

gión, y que, si no tiene mis costumbres, no tiene etiqueta ni educación de ningún tipo.

El desconocimiento de sus formas particulares de humanidad obnubila su proximidad (reconocimiento de un prójimo, un semejante). La diferencia se convierte en obstáculo que eclipsa su otra forma de ser humano, su otra posibilidad de ser humano desde su contexto específico. Pareciera que la diferencia en Occidente es el gran crimen o pecado que urge corregir, lavar, purificar mediante la anexión y sometimiento a las propias formas de Occidente, sin dejar pasar por alto la osadía de la diversidad a la que se le teme y desconoce, y se le desconoce tanto como se le desprecia.

Cuando equiparamos la particularidad de lo propio con "lo humano", en general, todo aquello que no se coteja con mi particularidad de ser humano se descarta de inmediato como no humano. Entonces, ¿cómo reconocer la humanidad del otro hombre? No parece haber otro camino excepto promover una valoración y disposición de encuentro con la diferencia y la alteridad en términos positivos, constructivos y creativos. Esto marca un itinerario recíproco de interacción donde se afianza la propia identidad sin detrimento de la dignidad de la diferencia. Es decir, la interrelación implícita en la interculturalidad no se juega desde la espiritualización conceptual en un campo de batalla teórico, sino en la praxis real y concreta de los encuentros interculturales; sobre todo, en el ámbito eminentemente interpersonal, en la intersubjetividad donde se dan los encuentros, desencuentros y encontronazos. Es en el ámbito de las relaciones intersubjetivas donde se ponen en juego real, pragmática, empírica e históricamente las situaciones de interculturalidad que se resuelven en términos interpersonales.

Por ello, hablamos en este apartado de una interculturalidad en clave intersubjetiva, pues reconocemos que las relaciones interculturales tienen bases interpersonales, a la vez que las relaciones interpersonales tienen repercusiones interculturales. La célula base de toda macroestructura social es el sujeto individual (en interrelación con otras subjetividades individuales).

La interculturalidad como el problema nodal de la cultura

Ahora bien, la cuestión de la cultura parece no tener mayor problema cuando tratamos una cultura en particular, sin considerar sus nexos con lo "otro". A mi parecer, el problema crucial de la cultura se evidencia en el momento de la interconexión o la llamada *interculturalidad*. Como vimos líneas más arriba, la cuestión de la cultura se ata indisociablemente con la cuestión de la identidad. Esa identidad es una moneda con dos caras: por un lado, vincula e identifica; por el otro, diferencia y excluye.

Cabe señalar que los problemas interculturales no se dan sólo en la relación entre dos grupos humanos diferentes y lejanos geográficamente —que fortuitamente se entrecruzan, cada uno desde su propia instalación cultural—, sino también, y de manera compleja, en la relación interna entre culturas que, por su configuración histórica, se desarrollan en contextos pluriculturales negados y reinterpretados desde la hegemonía que detenta el poder; tal es el caso de México, en medio de muchos procesos similares a lo largo de toda Latinoamérica.

El antiguo adagio de "la historia la escriben los vencedores" no parece sustentarse más. Ya Eric Wolf en su bello libro *Europa y la gente sin historia*[10] presenta argumentos sustanciales y de mucho peso contra la idea de que existe gente sin historia, o simplemente al margen, como si todos esos sectores no privilegiados fueran relleno en una realidad social que hubiera podido construirse prescindiendo de ellos. Hoy más que nunca se hace evidente que no es posible la comprensión unilateral de la historia. Prolongando esta reflexión de Wolf, no es posible pensar un grupo humano sin cultura, como ya lo ha señalado pertinentemente Pérez Tapias:

> La cultura acompaña siempre al hombre [...] es algo *específicamente* humano, a la vez producto global de la praxis humana [...] La cultura es, pues, propia del hombre y mediadora de todas sus manifestaciones, la realidad cultural es coextensiva a la realidad social: cada sociedad tiene su cultura, cada cultura responde a una sociedad [...] No hay, pues, hombre sin cultura ni cultura sin hombres. Ésta sólo existe en tanto hay hombres con una existencia social, a lo que cabe añadir también que la sociedad, no es sino un conjunto de individuos, una población, cuyo modo de vida se halla culturalmente determinado por un conjunto de instituciones, prácticas y creencias compartidas.[11]

Ya no nos referimos a la cultura como la única; ya no hablamos de ella como sinónimo de la cultura occidental tal como se suponía en el siglo XIX, donde la distinción entre un nosotros occidental y un ellos no-occidental equivalía a las denominaciones *culto* y *salvaje*. La diversidad existe, hay culturas (destacando el plural); por lo tanto, me parece que la pregunta crucial en el ámbito de la problematización teórica acerca de la cultura debe apuntar hacia la maraña de problemas que se anudan en torno a la interculturalidad.

Entre estos problemas destaca el de la instalación cultural, donde se posiciona cada ser humano en el mundo. En realidad, ¿quién construye a quién, el hombre a la cultura o la cultura al hombre? En el momento de

[10] E. Wolf, *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

[11] José Antonio Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995, p. 20.

la toma de conciencia personal hemos ingerido sin cuestionarnos y durante más de una década lo que nuestro entorno cultural nos enseñó que era bueno y malo, lo decente e indecente, lo bello y lo grotesco, lo valioso y lo efímero.

Una vez instalados en ese mundo nos enfrentamos a otras formas de ser humano, configuradas desde su propia instalación cultural. ¿Quién es poseedor de lo bueno, lo bello, lo decente? Este problema se ha acuñado bajo el término *etnocentrismo*, que evidencia el problema epistemológico y ético de la imposibilidad de abstraerse de la propia subjetividad (con todas sus condicionantes) en el momento de enfrentar al otro. ¿Desde dónde situarse, si no desde el sí mismo, en la relación? Ontológicamente es imposible quitarse esta piel y esta historia para encontrar al otro como si yo fuera un desollado.

Recordemos que, en los setenta, cuando la Unesco declaró el *Año Internacional de Lucha contra la Segregación y la Discriminación Racial*, Lévi-Strauss[12] fue invitado a dictar la conferencia inaugural de dicho año. Ahí hizo una interesante reflexión acerca de que el etnocentrismo no parece ser en sí un problema que aspire a solución, sino que se trata de una característica inherente a nuestra antropología cultural. Según Lévi-Strauss, el problema estaría en las consecuencias de ese etnocentrismo sin limitación alguna. Para ello, conviene recordar lo que Pérez Tapias señala en su artículo *Humanidad y barbarie*,[13] cuando apunta que, frente a la realidad del etnocentrismo, se requiere una sana dosis de “relativismo cultural”. No se promueve ni la una ni la otra, sino un sano punto intermedio, donde no se equipare la particularidad de lo propio con *lo humano*, sino donde seamos capaces de reconocer que nuestra forma concreta de ser humano es eso, sólo una forma —entre otras posibles— de desarrollar nuestra humanidad.

Ya Fornet-Betancourt señalaba entre ambos extremos una posible solución cuando escribe, refiriéndose a su propuesta de filosofía intercultural, lo siguiente:

> Es nueva la *filosofía intercultural* porque descentra la reflexión filosófica de todo posible centro predominante. No es sólo antieurocéntrica, no sólo libera a la filosofía de las amarras de la tradición europea, sino que, yendo más allá, critica la vinculación dependiente exclusiva de la filosofía con cualquier otro centro cultural. Así que, en este sentido, critica con igual fuerza cualquier tendencia latinoamericanocentrista o de afrocentrismo [...] Ese anticentrismo

[12] *Cfr.* Claude Lévi-Strauss, “Raza y cultura”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, Murcia, Universidad de Murcia, vol. XXIII, núm. 4, 1971.

[13] *Cfr.* J. A. Pérez Tapias, “Humanidad y barbarie. De la barbarie cultural a la barbarie moral”, *Gazeta de Antropología*, Granada, Universidad de Granada, núm. 10, 1993.

de la *filosofía intercultural* no debe confundirse en modo alguno con una negación o descalificación del ámbito cultural propio correspondiente. No es ése el sentido que le damos. Entendemos más bien que se trata de subrayar la dimensión crítica frente a lo propio, de no sacralizar la cultura que es nuestra y de ceder a sus tendencias etnocéntricas. Hay que partir de la propia tradición cultural, pero sabiéndola y viviéndola no como instalación absoluta, sino como *tránsito* y *puente* para la intercomunicación.[14]

El peligro de no lograr desinstalarnos de la propia cultura como instalación absoluta sería el riesgo inminente de volver al totalitarismo y su barbarie, en el sentido que Pérez Tapias, en su ya citado artículo "Humanidad y barbarie",[15] le adjudica al concepto. En este escrito hace una distinción del término noción descriptiva y como concepto ético valorativo de un comportamiento humano. En el primer caso, como noción descriptiva, el término *barbarie* conlleva un etnocentrismo exacerbado que realiza una equiparación entre la particularidad de lo propio y lo humano, lo cual no es válido en modo alguno. En este caso, el bárbaro es el otro, lo diferente y como es menos valioso (por ser bárbaro) puede y debe ser destruido. El otro es el mal mismo y es malo por no ser lo mismo. Dicha noción de barbarie es insustentable. Pero, en el segundo caso, la barbarie sería un calificativo ético para un comportamiento humano determinado, y este término es válido como calificativo de una acción; en ese caso, el bárbaro es el incapaz de reconocer al otro; para él, retomando a Horkheimer y Adorno, "el escándalo es la mera existencia del otro".[16]

El uso del primer caso del término *barbarie* es como Occidente ha justificado la colonización y el intervencionismo en una supuesta línea de progreso, donde se parte de lo salvaje para pasar a bárbaro y llegar, finalmente, al civilizado. Pero en su proceso no se ha percatado de que él mismo se barbariza por medio de una continua y sistemática reducción de lo otro a lo mismo, incapaz de reconocer la humanidad del otro hombre.

Ese espacio de conexión o de intercomunicación del que habla Fornet-Betancourt es lo que se trata de construir con la interculturalidad, la cual es concebida de formas muy diferentes en Europa y América Latina. Para la primera, es una ocasión de anunciar eufóricamente el anexo de las demás culturas a la suya, mientras que, para la segunda, es motivo de reflexión y, por supuesto, contempla una muy sana sospecha ante las propuestas

[14] Raúl Fornet Betancourt, *Filosofía intercultural*, México, Universidad Pontificia de México, 1994, pp. 10-11.

[15] J. A. Pérez Tapias, "Humanidad y barbarie…"

[16] Max Horkheimer y Theodor Adorno, *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur, 1970, p. 244.

que no incluyen o que no queda del todo claro cómo incluyen a los grupos minoritarios.

Hacer explícitas las dimensiones interculturales requiere un esfuerzo de comprensión intelectual de los demás haciendo conscientes las interacciones y las relaciones a partir de la escucha activa del Otro. El punto es lograr una comunicación más objetiva y más contextualizada para no caer ni en la relativización ni el universalismo. La reflexión e interacción mutua y la escucha activa del otro lleva a formas de movilidad psíquica que conllevan el desarrollo de capacidades sociales que allanan el camino para la interculturalidad, como el descentramiento, el autocuestionamiento, la relativización, la capacidad de aceptar múltiples perspectivas, la capacidad de objetivar la información, la integración de nuevos conocimientos y experiencias vitales alternas; así como la negociación de significados, acciones y emociones. Todo esto puede llevar a un cambio potencial de actitud y comportamiento a favor de la convivencia con la diferencia.

No se trata de un estado llano de resolución mediante la aniquilación de la diversidad ni de la reducción de una identidad cultural por otra, sino de la interrelación, la construcción de terceros espacios y la promoción de franjas fronterizas entre culturas erigidas como "terceras culturas" de intercambio e interacción; en todo caso, un tercer espacio de intersticios y márgenes permeables.

La apuesta ética de la interculturalidad (de la epistemología a la ética, de la conciencia multicultural a la ética intercultural)

La multiculturalidad parte del reconocimiento del ámbito cultural diverso; es descriptiva y reconoce la multiplicidad de formas de expresión de la experiencia humana. Sin embargo, no va más allá de esa mera descripción y no hay una propuesta de acción conjunta o de convivencia entre esas múltiples culturas. Por ello, en pro de la interacción y la convivencia, se hace necesario ir más allá en cuanto a la posibilidad de interacción social en ese universo cultural diverso. El mero reconocimiento de la diversidad de culturas que confluyen en un espacio social no implica en modo alguno la convicción de que puedan establecerse nexos positivos de relación e interacción conjunta entre esos actores de raíces culturales diversas. Esta apuesta por la interacción y convivencia deberá explicitarse en los términos de una relación ética intercultural. Una no suple a la otra, sino que ambas se dan como un proceso formativo en dos pasos: la toma de *conciencia multicultural* y a partir de ello el fomento a una *actitud intercultural*.

No sólo nos posicionamos en el reconocimiento fáctico-descriptivo de la pluralidad cultural en las sociedades contemporáneas, sino que, además, reconocemos el encuentro entre las distintas culturas por medio del descu-

brimiento, conocimiento, valoración e interacción con ellas, lo cual asienta las bases del encuentro y diálogo intercultural.

La dimensión intercultural implica un *plus* ético en relación con el reconocimiento epistemológico de la multiculturalidad. Ese *plus* se refiere a una actitud de vida y habilidad de convivencia e interacción social con el *otro* y conlleva la necesidad de un sano equilibrio entre la propia identidad y la alteridad. Por ello, a fin de cultivar los valores interculturales de respeto, reconocimiento, comunicación, empatía, fraternidad y misericordia, se propone partir de una antropología de la acogida y la hospitalidad. Dicha antropología parte de las convicciones de un humanismo cristiano contemporáneo. La antropología de la acogida y la hospitalidad parten de concebir al ser humano como un ser que se define por su relación e interacción con el otro, donde las diferencias no son valoradas como deficiencias, sino que se presuponen como manifestaciones enriquecedoras de la inmensa diversidad de posibilidades de lo humano. Como habitantes de una casa común, los seres humanos son huéspedes, en convivencia vecinal con otros huéspedes, humanos y no-humanos, donde el imperativo de sobrevivencia se torna hacia una respuesta ética de convivencia y relación social.

La creación social de un espacio común de relaciones interculturales es un espacio que se construye por el ser humano que asume su responsabilidad histórica como ente sociocultural, el cual, una vez convencido y posicionado en este mundo en su relación con los otros, coadyuva a una visión social integradora en medio de la multiplicidad de culturas en convivencia.

Tal tipo de ser humano tiene incidencia cultural y es detonador de transformación social. Le resultan inherentes la construcción de la paz, los derechos humanos y la promoción de la dignidad humana, el diálogo intercultural e interreligioso, la promoción de ágoras donde pueda practicarse la unidad de los diferentes y demás.

Debate en torno a la llamada *inculturación*

Para la propuesta de análisis que presentamos en este artículo, la característica dinámica de la cultura es imprescindible para entender ciertos procesos relativos a ella y que implican resignificación y reelaboración simbólica de los contenidos presentes en una cultura que entra en contacto con otra en desigualdad de circunstancias; es decir, en una relación de poder asimétrica, donde los elementos propios de la cultura dominante se imponen a una subalterna.

No podemos pensar que el cambio en la cultura subalterna consiste en el desplazamiento absoluto de sus parámetros para someterse completamente a lo impuesto en la dominante, como si el único resultado fuera la reducción de uno de los actores para convertirlo en un sujeto totalmente

pasivo y receptor (cultura sojuzgada) y sólo quedaran la cultura dominante y sus actores como agentes activos del proceso histórico-social. ¿Qué pasa con la cultura subalterna en estos contextos?, ¿realmente es epistemológica y ontológicamente posible que se despoje de su perspectiva cultural para adoptar otra? Desde el enfoque en que nos posicionamos, la respuesta a esta última pregunta es rotundamente negativa, y para responder a la primera, es imprescindible considerar las estrategias sociales que históricamente emplearon estos grupos subalternos frente al poder hegemónico para traducir los parámetros impuestos desde la nueva oficialidad, al ámbito operativo local.

Cuando se habla de inculturación en el entorno eclesial, muchas veces se hace de manera mecánica, como si se pretendiera insertar quirúrgicamente un *chip* cristiano en medio de otra cultura. En consecuencia, ésta se evangelizará tomando los aportes provenientes del cristianismo sin ningún tipo de intermediación simbólica que posibilite la incorporación de los nuevos elementos con su tradición ancestral. ¿Es posible que la cultura funcione de esta manera?, ¿es posible la renuncia a los propios paradigmas tradicionales para asumir otros que se consideran mejores?

Si consideramos lo expuesto en los subtítulos anteriores, definitivamente debemos reconocer que el proceso cultural que vive un pueblo no permitiría la plausibilidad de lo disertado en el párrafo anterior.

Lo que entra mucho en juego es la actitud del evangelizador en el momento del encuentro con el evangelizado. Si se considera el depositario de una verdad absoluta, la impondrá a como dé lugar, pues, después de todo, si de absolutos se trata, siempre tendrá la razón; pero no se percata de que, al hacerlo, trata de transmitir un contenido obligando al receptor a "tragárselo" con todo y su envase, es decir, la forma concreta en que a través de su cultura recibió ese contenido. El proceso de inculturación, como se ha entendido en la iglesia católica, debería considerar los procesos de generación de cultura y de relaciones interculturales con su ineludible problema de etnocentrismo y reconocimiento de lo alterno.

Como movimiento hacia el interior de una cultura, la inculturación me parece posible en el ámbito del pasmo y asombro en la confrontación con lo diferente. No puedo concebirla con un *para qué* previo al encuentro que, con su pragmatismo, fuerza *a priori* la relación a fin de jalarla utilitariamente hacia ese *para qué*. La evangelización tendría que repensarse no como conquista y expansión, sino como encuentro intersubjetivo que pasma y asombra. Sería la praxis de un cristianismo maduro que no mide su efectividad por número de conversos, sino por *rostros* encontrados y dejados sin menoscabo de la dignidad de su trascendencia. Una trascendencia en relación con mi inmanencia que implica su diferencia y su derecho a preservarse como lo que es y como ha decidido desarrollar su forma espe-

cífica de ser humano. En este sentido, retomo las maravillosas palabras de Emmanuel Levinas:

> Nuestra humanidad consiste en poder reconocer esta preeminencia del otro [...] El "rostro" en su desnudez es la fragilidad de un ser único expuesto a la muerte, pero al mismo tiempo es el enunciado de un imperativo que me obliga a no dejarlo solo. Dicha obligación es la primera palabra de Dios. La teología comienza, para mí, en el rostro del prójimo. La divinidad de Dios se juega en lo humano. Dios desciende en el rostro del otro. Reconocer a Dios es escuchar su mandamiento: "no matarás", que no se refiere únicamente a la prohibición del asesinato, sino que constituye una llamada a la responsabilidad incesante para con el otro —ser único—, como si yo hubiese sido elegido para esta responsabilidad que me da la posibilidad, también a mí, de reconocerme único, irremplazable, de poder decir: "Yo".[17]

Tendríamos que considerar que el término *inculturación,* tal como se ha propuesto en la Iglesia católica en su tarea misionera en épocas recientes, debe interactuar más con las discusiones contemporáneas en el ámbito antropológico y filosófico respecto de los términos de *cultura* e *interculturalidad* en medio de otros, como *pluralismo cultural*, *diversidad cultural*, *transculturación*, *etnocentrismo*, *relativismo cultural* y *diálogo interreligioso*.

Liturgia inculturada

La *liturgia inculturada* fue un tema que destacó en el sínodo especial para la región panamazónica celebrado en 2019. En el capítulo tres, titulado "La celebración de la fe: una liturgia inculturada", del *Instrumentum laboris* de dicho sínodo, se enuncia lo siguiente:

> *Sacrosanctum Concilium* (*cfr*. 37-40, 65, 77, 81) propone la inculturación de la liturgia en los pueblos indígenas. Ciertamente la diversidad cultural no amenaza la unidad de la Iglesia, sino que expresa su genuina catolicidad mostrando "la belleza de este rostro pluriforme" (*EG* 116). Por eso, "hay que atreverse a encontrar los nuevos signos, los nuevos símbolos, una nueva carne para la trasmisión de la Palabra, las formas diversas de belleza que se valoran en diferentes ámbitos culturales" (*EG* 167). Sin esta inculturación la liturgia puede reducirse a una "pieza de museo" o "una posesión de pocos" (*EG* 95).

[17] Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*, Salamanca, Sígueme, 2006, pp. 193-194.

> La celebración de la fe debe realizarse de manera inculturada para que sea expresión de la propia experiencia religiosa y vínculo de comunión de la comunidad que celebra. Una liturgia inculturada será también caja de resonancia para las luchas y aspiraciones de las comunidades e impulso transformador hacia una "tierra sin males".[18]

Más adelante, al final del mismo capítulo y considerando que se trata del instrumento de trabajo para el sínodo, se apuntan las siguientes sugerencias:

> Se constata la necesidad de un proceso de discernimiento respecto a los ritos, símbolos y estilos celebrativos de las culturas indígenas en contacto con la naturaleza que necesitan ser asumidos en el ritual litúrgico y sacramental [...] Se sugiere que las celebraciones sean festivas con la propia música y danza, en lenguas y con vestimentas autóctonas, en comunión con la naturaleza y con la comunidad. Una liturgia que responda a su propia cultura para que pueda ser fuente y culmen de su vida cristiana (*cfr. SC* 10) y ligada a sus luchas y sufrimientos y alegrías.
>
> Se pide superar la rigidez de una disciplina que excluye y aleja, por una sensibilidad pastoral que acompaña e integra.
>
> En función de una "saludable 'descentralización'" de la Iglesia (*cfr. EG* 16), las comunidades piden que las Conferencias Episcopales adapten el ritual eucarístico a sus culturas.
>
> Las comunidades piden un mayor aprecio, acompañamiento y promoción de la piedad con la que el pueblo pobre y sencillo expresa su fe a través de imágenes, símbolos, tradiciones, ritos y demás sacramentales. Todo esto se da por medio de asociaciones comunitarias que organizan diversos eventos como oraciones, peregrinaciones, visitas a santuarios, procesiones y fiestas patronales. Se trata de una manifestación de una sabiduría y espiritualidad que constituye un auténtico lugar teológico con un gran potencial evangelizador (*cfr. EG* 122-126).[19]

Bajo este concepto de *liturgia inculturada* se reconoce la diversidad pluriétnica y multicultural indígena como una riqueza inmensa que puede aportar mucho a la concepción del mundo para el resto, pues se reco-

[18] Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica, 6-27, *Amazonía: Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral,* Ciudad del Vaticano, 2019 [en línea], http://secretariat.synod.va/content/sinodoamazonico/es/documentos/instrumentum-laboris-del-sinodo-para-la-amazonia.html apartados 124-125.

[19] *Ibidem*, apartado 126.

noce que esos pueblos se adaptaron plenamente a su entorno y han sabido convivir con él en una relación armoniosa y de respeto hasta nuestros días.

Al referirnos a la presencia de la Iglesia en los territorios indígenas, el sínodo de los obispos de la región amazónica expresó la necesidad de anclar en la memoria el clamor de estos pueblos. Especialmente, en el número 15 del documento preparatorio, se reconoce que la presencia primera de misioneros no estuvo exenta de contubernios con los intereses extractivistas coloniales y del sometimiento militar, político y cultural; sin embargo, se recuerda que "en el momento presente, la Iglesia tiene la oportunidad histórica de diferenciarse de las nuevas potencias colonizadoras escuchando a los pueblos amazónicos para poder ejercer con transparencia su actividad profética".[20]

Reconocer estas dimensiones culturales e históricas llevan a la necesidad de una convivencia con el entorno, la sociedad y el mundo que promueva estructuras de armonía. En ese contexto, la *liturgia inculturada* se entiende como un diálogo de la actividad misionera de la Iglesia con los diversos grupos indígenas, con sus cosmovisiones, con la sensibilidad propia frente a lo Sagrado y con sus formas culturales de expresar la relación humano-comunitaria con el ámbito de lo Divino. Asimismo, se caracteriza por ser la parte pragmática operativa de un diálogo ecuménico, interreligioso e intercultural. Se hace hincapié en lograr una Iglesia con rostro indígena y se invita a reconocer el rostro de la Iglesia en los pueblos amazónicos. Para ello, se apunta pertinentemente lo siguiente:

> En los territorios de la Amazonía hay una realidad pluricultural que exige tener una mirada que incluya a todos y a usar expresiones que permitan identificar y vincular a todos los grupos y reflejen identidades que sean reconocidas, respetadas y promovidas tanto en la Iglesia como en la sociedad, que debe encontrar en los pueblos amazónicos un interlocutor válido para el diálogo y el encuentro. Puebla habla de los rostros que habitan en Latinoamérica y constata que, en los pueblos originarios, hay un mestizaje que ha crecido y sigue creciendo con el encuentro y desencuentros entre las diferentes culturas que hacen parte del continente.[21]

Se invita a reconocer el valor de las culturas indígenas abriendo caminos para una Iglesia inculturada mediante el reconocimiento y la convivencia con la piedad popular y con la catequesis inculturada, la cual lleva años de experiencia en los diferentes territorios indígenas americanos. Eso se manifiesta día a día por medio de la liturgia inculturada, que no es otra cosa

[20] *Ibidem*, apartado 15.
[21] *Ibidem*, apartado 42.

que la forma propia en que estos grupos culturales expresan su relación con Dios desde su propio acervo simbólico.

No podemos dejar de enfatizar las manifestaciones religiosas populares que, al ser parte inherente de la cultura de un pueblo, se encuentran enraizadas en profundos sentidos existenciales y enmarañan sus raíces con muchos otros aspectos de la cultura que le dan cobijo y sentido. Desde dicha perspectiva, Carlos Amigo Vallejo, arzobispo de Sevilla, apunta:

> ¿De qué tenemos que hablar, de "culturas" o "de religiones"? La cultura es expresión de cuanto es y vive una comunidad, un pueblo, una persona. Fe y cultura son realidades tan distintas como inseparables. La fe es adhesión y firmeza a la verdad que el mismo Dios ha manifestado. El hombre recibe esa revelación y la vive y expresa en su modo más peculiar de ser. Habla de Dios, pero con su propia lengua humana. Con sus signos y sus gestos, con su cultura. El Evangelio se encarna en la vida del hombre y esa misma vida se transforma, sin dejar de tener sus propias señas de identidad. Al concepto de religiosidad popular se une el de cultura. Peculiar capítulo es éste, donde no se sabe distinguir bien si el Evangelio se lee y canta con la melodía de la cultura, o si es la cultura la que debe juzgarse con las pautas nuevas de la revelación evangélica. No puede negarse una recíproca influencia entre la fe y la cultura [...] Así lo comprende y lo vive el pueblo, que expresa la profunda vivencia del mensaje evangélico que se ha metido en lo más genuino de su cultura.[22]

Sin embargo, a menudo se encuentra que en varios contextos particulares ciertas prácticas religiosas y devociones populares disgusten a los clérigos, ya que, desde su punto de vista, toman estas expresiones como torcidas y desvirtuadas, muy lejanas de la razón teológica que resguardan. A la par, en el pueblo se aprecia la valoración de tales prácticas, pues, aunque el sacerdote las critique, deben realizarse como dicta "el costumbre" o, como dice la gente, "como debe ser". Entonces, se percibe una dicotomía entre el clero que no encuentra lógica en estas manifestaciones religiosas populares y el pueblo que no encuentra mucho sentido a la "verdadera" versión repetida con ahínco por los ministros oficiales. Por tal motivo, que el acto religioso popular esté desprovisto de lógica, para el clero no implica que esté desprovisto en sí mismo de razón, sólo indica que no pueden entender esa ló-

[22] Carlos Amigo Vallejo, "La Religiosidad Popular. Actualidad y futuro", en José Luis Alonso Ponga, David Álvarez Cineira, Pilar Panero García y Pablo Tirado Marro (coords.), *La Semana Santa: antropología y religión en Latinoamérica*, t. I, Valladolid, Ayuntamiento de Valladolid, 2008, pp. 21-28.

gica porque ni siquiera considera que exista esa posibilidad fuera de su monólogo monótono.

Esto necesariamente nos lleva a repensar la relación de lo divino en perspectiva con lo humano. La división entre una trascendencia lejana espiritualizada y una inmanencia insoslayable eminentemente material reduce la brecha que parece insalvable desde la teoría: es necesario hacer una apología de nuestra materialidad para no perder de vista que la vivencia espiritual humana, en tanto humana, es encarnada, una división tajante entre los problemas de este mundo y la salvación del otro rompe con esa encarnación.

Desde dicha perspectiva, si estas fiestas religiosas se celebran con fuerza y vigor, la visión de lo divino presente en nuestra materialidad cotidiana que implican ¿no reconcilia ambos mundos constitutivos de lo humano? Vivir es padecer y la apuesta religiosa implícita en estos fenómenos religiosos populares conlleva un voto por lo divino inserto en el padecimiento rutinario, la carencia cotidiana y el sufrimiento constante, lo que provee de sentido a la vida humana, no teorizada, sino plenamente inmanente, en el estrecho espacio vital del existente.

Es, pues, una cuestión básica de reconocimiento intercultural: aceptar la posibilidad de lo divino cifrado desde otras perspectivas culturales, con otros símbolos y escalas de valor distintas. Esta posibilidad de interacción respetuosa y de reconocimiento intercultural es la base de la llamada *liturgia inculturada*.

Es obvio que estaríamos, más bien, propugnando y defendiendo una suerte de cristianismo hasta cierto punto desinstitucionalizado, que busca fluir por otros itinerarios (distintos de los del dogma y el canon) más significativos para la vida real y concreta de quienes cobijan ese cristianismo en la historia (no universal, sino real, concreta y específica); es decir, una expresión religiosa de la experiencia cotidiana.

Las "Semillas del Verbo"

La expresión "Semillas del Verbo" intenta reflejar una realidad de la vida de Dios en todos los pueblos de la tierra, que, al ser partícipes de la filiación divina, se considera —desde el cristianismo— que Dios, desde la propia tradición y horizonte simbólico de cada pueblo, ha sembrado esas semillas de su presencia en cada cultura. Es interesante que en otros contextos esas *semillas del verbo* son nombradas de otra manera; por ejemplo, en Camerún se les llama *piedras de espera*,[23] lo cual da más o menos

[23] Agradezco al P. Desiré Afana, oriundo de Camerún, quien compartió esta información en la Universidad Católica *Lumen Gentium,* en nuestras clases de la Maestría de Pastoral Urbana, especificando que esas piedras de espera se consideran, como aquí en México,

la misma idea, pero siempre es enriquecedor analizarlo desde otro ángulo bajo un concepto distinto que trata de dar cuenta de una misma realidad.

El término *semillas del Verbo* como tal, se remonta al siglo II, en Roma, con San Justino, quien lo acuñó para dar a entender que Dios está presente en todas las culturas. Es decir, hay semillas de Verdad en cada cultura, y la Verdad es Cristo mismo; por lo tanto, no hay contradicción entre la Verdad personificada en Jesucristo y la Verdad sembrada en cada pueblo de la tierra. De esta manera, la evangelización debería comenzar identificando esas semillas de Verdad presentes en todo contexto cultural. Esta cualidad otorgada a la expresión se entiende mejor si nos remontamos a su raíz griega, pues sería *spermatikos logos* o *logos spermatikos* o "semillas del logos", refiriéndose a cierta presencia del logos universal en cada razón humana particular. Esta idea griega será cristianizada por Justino para aplicarla a cierta explicación del impulso natural presente en todos los hombres y que lo predisponen al encuentro con la Verdad y la Trascendencia. Así, José Luis Moreno afirma que "una de las expresiones del Vaticano II que mejor fortuna ha tenido en su posterior recepción es la de 'semillas del Verbo'. Pienso en tres razones que justifican su éxito: que es una fórmula condensada y sugestiva; que se trata de una expresión patrística tomada de san Justino, con lo que ello supone de fuerza argumentativa de la Tradición; y que es emblemática del espíritu del Concilio, por su actitud de diálogo con el mundo".[24]

Es interesante que, a pesar de la suavidad del término *semillas del verbo* comúnmente usado y enseñado en la formación teológica, en la realidad contextual de muchos lugares contraste con la dura aspereza de la práctica pastoral asumida frente a las expresiones religiosas concretas locales. Así, se confirman las contradicciones que surgen entre el discurso y la puesta en marcha en la realidad. Por ello, destacamos esta dialéctica que se da de forma cotidiana en la realidad social. No se trata sólo de una cuestión teórica, sino de cómo esa teoría se lleva o no a la práctica en el contacto real, cotidiano y ordinario con las expresiones religiosas "de frontera". La inmensa diversidad de posibilidades en los innumerables contextos singulares abre un abanico de interpretaciones plurales que retan de frente a las posiciones doctrinales monológicas.

El concepto enfatiza la singularidad cultural e histórica, valorando los símbolos, las expresiones y las formas culturales por ellas mismas y no en

semillas del verbo, siendo piedras de espera como cimientos o bases presentes en las culturas, desde donde, más tarde, se podrá construir la evangelización.

[24] José Luis Moreno, "Semina Verbi: de San Justino al Vaticano II", en César Izquierdo (coord.), *Dios en la Palabra y en la Historia: XIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* [en línea], Navarra, Servicio de Publicaciones de Navarra, 1993 [en línea], http://hdl.handle.net/10171/6372

relación con una intencionalidad universal que se lleva a cabo después en un proyecto ajeno a la cultura específica. En este sentido, valora y entiende ciertas expresiones religiosas como manifestaciones culturales valiosas en sí mismas no sólo para el ámbito local, sino también para la Iglesia universal, sin apego a instancias externas que posibiliten juicios calificativos de bondad o malicia en relación con la cercanía o lejanía con un universal extracultural-histórico.

En procesos históricos tan convulsionados como los de los países latinoamericanos, es innegable que la valoración del asunto de las *semina verbi* es urgente, pues en lo más profundo subyace una inquietud teológica obligada: en esas diferencias culturales de aproximación humana a lo sagrado ¿no cabe la posibilidad de revelación divina en coordenadas no-occidentales?

En todos los aspectos, el diálogo abierto entre las disciplinas sociales y los agentes eclesiásticos que buscan insertarse en este mundo —con todas las consecuencias que ello implica— puede redituar en una comprensión del otro desde su otredad, contribuyendo a relaciones interculturales no violentas, retroalimentadoras y compenetradoras de sentido, especialmente el sentido de lo sagrado y sus consecuencias en las relaciones sociales y con el entorno natural. Así, las *semillas del verbo* son una forma de expresar un problema inherente a la Iglesia que en su caminar encuentra diversidad; es, entonces, una manera de responder a ese problema intercultural y de diálogo interreligioso: Dios no es coto privado de una sola cultura y Él mismo, en su desbordante inconmensurabilidad, ha salido al encuentro de todos los pueblos desde sus propias coordenadas de sentido.

Insisto en que, a pesar de que el magisterio de la Iglesia señale estos puntos de contacto en las diferentes culturas como *Semillas del Verbo*, tal vez sean mucho más fáciles de tolerar en el aula y en la discusión abstracta que reconocerlas como tal en la práctica real y concreta de las expresiones religiosas del pueblo, acuñadas y destiladas a prudente distancia de la normativa y prerrogativas oficiales.

Hay que saber valorar, en el reconocimiento que la Iglesia universal hace de las "semillas del verbo" en un ámbito local, un verdadero patrimonio cultural compartido y —en muchos sentidos— provocado por la Iglesia. Sabemos que las corrientes protestantes en su quehacer proselitista son muy poco dialógicas con los antecedentes culturales de los pueblos donde se insertan.

Desde esta perspectiva, es justo considerar que el tesoro social que se resguarda en los complejos rituales populares en México no habría sido posible si la praxis eclesiástica no hubiera permitido de una u otra manera esas negociaciones, cesiones y reinterpretaciones. Considero que debemos reconocer que la práctica pastoral en estas tierras americanas provocó, incentivó, impulsó y, en los peores casos, solapó la nueva amalgama de un cristianismo

que no cuajó como los frailes pioneros deseaban, pero que, al final, resultó en un cristianismo. Hoy acuñamos esta realidad interlocutora bajo el concepto de las *semina verbi*.

También sería pertinente considerar que en este concepto subyace una vocación incluyente que ha acompañado a la Iglesia en su conformación desde tiempos remotísimos. Tal vez, el conflicto de la institución eclesiástica con las manifestaciones religiosas locales sea un conflicto operativo entre el ejercicio de inculturación eclesiástica en un contexto específico y las negociaciones propias de la cultura receptora que se resiste a desaparecer como entidad cultural única y diferenciada en aras de ser "lo mismo" e "igual" en la universalidad de la iglesia global. El enfoque que provee el término *semillas del verbo* ayuda al diálogo entre ambos sectores en reciprocidad y sin pretensión monológica.

El problema de las *semillas del verbo* es perenne e intercultural y se constituye como una verdadera consecuencia lógica de la vida cultural de un pueblo que no puede excepto adaptar, traducir y decidir qué y cómo el mensaje cristiano se integra al ámbito íntimo del nosotros profundo. Así somos los seres humanos, somos entes simbólicos y de sentido, y en ese ámbito no existen trasplantes, injertos o soldaduras. El mensaje recibido o se hace propio o se desecha como amenaza del exterior a la identidad del grupo cultural. El problema teológico de fondo es la posibilidad de la revelación divina desde las propias coordenadas culturales de los diferentes pueblos, acorde con la pedagogía de la Encarnación.

Conclusión

En la relación intercultural se entreverán indisociablemente la cuestión epistemológica y la ética, pues, al tratarse de un encuentro con el ámbito de lo diferente, ajeno y alterno —es decir, fuera del ámbito de lo propio, lo doméstico, lo cotejable en la experiencia cotidiana de la identidad propia—, requiere un esfuerzo de comprensión y conocimiento de un ámbito desconocido. Es allí donde se vincula necesariamente la cuestión epistemológica, aunque también es un ámbito propio de la ética, pues el "inter" de la interculturalidad refiere a la posibilidad de interacción y relación humana entre individuos provenientes de diferentes matrices culturales.

La posición multicultural se agota en la relación epistemológica. Se trata de un acto cognoscente y sus derivaciones pragmáticas y utilitarias propias de la epistemología como el acto de conocer el mundo —en primera instancia—, para después manipularla e integrarla fácticamente en la propia visión del mundo y en el lugar que lo conocido ocupa en esa consolidación propia de la esfera de la identidad; porque en ella sólo tiene cabida

lo mío y lo que se le asemeja, o bien, lo que ayuda a satisfacer las necesidades de ese ámbito propio de la *ipseidad*.

Sin embargo, y en contraste, la relación intercultural necesita imperiosamente salir del ámbito epistemológico para entrar y desarrollarse en el ámbito ético. La ética es el modo propio de la interacción con el otro respetando su otredad.

Entonces, la inculturación deberá ser entendida como un proceso intercultural. En este tenor, en el *Instrumentum laboris* del sínodo especial para la región panamazónica, se apunta lo siguiente:

> Inculturación e interculturalidad no se oponen, sino que se complementan. Así como Jesús se encarnó en una cultura determinada [interculturación], sus discípulos misioneros siguen sus pasos. Por ello, los cristianos de una cultura salen al encuentro de personas de otras culturas [interculturalidad]. Esto ocurrió desde los comienzos de la Iglesia cuando los apóstoles hebreos llevaron la Buena Noticia a culturas diferentes, como la griega, descubriendo allí "semillas del Verbo". Desde ese encuentro y diálogo entre culturas surgieron nuevos caminos del Espíritu. Hoy día, en el encuentro y diálogo con las culturas amazónicas, la Iglesia escruta los nuevos caminos.[25]

Más adelante, añade:

> El Espíritu creador que llena el universo (*cfr*. Sab 7, 1) es el que durante siglos ha alimentado la espiritualidad de estos pueblos aun antes del anuncio del Evangelio y el que les mueve a aceptarlo desde sus propias culturas y tradiciones. Dicho anuncio ha de tener en cuenta las "semillas del Verbo"[56] presentes en ellas. También reconoce que en muchos de ellos la semilla ya ha crecido y dado frutos. Presupone una escucha respetuosa, que no imponga formulaciones de la fe expresadas desde otros referentes culturales que no responden a su contexto vital. Sino por el contrario, escuche "la voz de Cristo que habla a través de todo el pueblo de Dios" (EC 5).
>
> Hay que captar lo que el Espíritu del Señor a través de los siglos ha enseñado a estos pueblos: la fe en el Dios Padre-Madre Creador, el sentido de comunión y armonía con la tierra, el sentido de solidaridad con sus compañeros, el proyecto del "buen vivir", la sabiduría de civilizaciones milenarias que poseen los ancianos y que influye en la salud, la convivencia, la educación, el cultivo de la tierra, la relación viva con la naturaleza y la "Madre Tierra", la capacidad de resistencia y resiliencia en particular de las mujeres, los ritos y las expresiones religiosas, las relaciones con los antepasados, la

[25] La Santa Sede, *Amazonía: Nuevos caminos para la iglesia y para una ecología integral,* apartado 108, 2018.

> actitud contemplativa y el sentido de gratuidad, de celebración y de fiesta, y el sentido sagrado del territorio.
>
> La inculturación de la fe no es un proceso de arriba hacia abajo ni una imposición exterior, sino de un mutuo enriquecimiento de las culturas en diálogo [interculturalidad].[57] El sujeto activo de la inculturación son los mismos pueblos indígenas. Como ha afirmado el papa Francisco "la gracia supone la cultura" (EG 115).[26]

Sentido, símbolo, lenguaje, comprensión, respeto, tolerancia, identidad y diferencia serán elementos clave por considerar en la labor eclesiástica que busca insertarse (inculturar) en el mundo desde los más variados entornos sociales, cuyas configuraciones de sentido y horizontes simbólicos se fraguan en el vasto universo de posibilidades, fusiones e hibridaciones.

Ser en el mundo es ser contextualizado. La posibilidad misma de entendimiento y comprensión de un mensaje está directamente relacionada con la inteligibilidad de la transmisión de dicho mensaje, lo cual implica posicionarse en el lugar del receptor como condición de posibilidad de una comunicación efectiva.

[26] *Ibidem*, apartados 120-122.

LA SIRENA: CUENTOS, COSMOVISIÓN Y PAISAJE DESDE LA TRADICIÓN ORAL ENTRE LOS NIÑOS DE TEACATL, VERACRUZ

THE SIREN: STORIES, WORLDVIEW AND LANDSCAPE FROM THE ORAL TRADITION AMONG THE CHILDREN OF TEACATL, VERACRUZ

Marcela Hernández Ferrer*
Alicia María Juárez Becerril**

Resumen Apanchane *La Sirena*, habitante de aguas interiores, es un personaje del panteón nahua de la Huasteca, cuya participación en el ciclo agrícola y ritual es de vital importancia para los pobladores de Teacatl. La aproximación a las narraciones que versan sobre esta y otras deidades se nos facilitó gracias a los testimonios con los niños de la comunidad de Teacatl, Veracruz. En los mitos de origen quedan plasmadas las ideas del mundo, el conocimiento sobre el territorio, las actividades cotidianas y las peculiaridades que engloban a esta cultura. De ahí que sea relevante destacar el papel de la tradición oral como parte del diálogo entre generaciones de los pobladores de esta localidad, así como la existencia de la ritualidad fundada en un amplio y complejo mundo basado en las prácticas agrícolas.

*Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
**Universidad Nacional Autónoma de México, México.

ABSTRACT Apanchane *La Sirena,* an inhabitant of inland waters, is a character from the Nahua pantheon of the Huasteca, whose participation in the agricultural and ritual cycle for the inhabitants of Teacatl is of vital importance. The approximation to the narrations that deal with this and other deities was facilitated to us through testimonies with the children of the community of Teacatl, Veracruz. In the myths of origin, the ideas of the world, knowledge about the territory, daily activities, and the peculiarities that encompass this culture are embodied. Hence, it is relevant to highlight the role of oral tradition as part of the dialogue between generations, of the inhabitants of this town, as well as the existence of rituals based on a wide and complex world based on agricultural practices.

PALABRAS CLAVE
Sirena, cosmovisión, paisaje, tradición oral

KEYWORDS
Siren, worldview, landscape, oral tradition

Explicar el contexto en el que se desarrolla la imagen de la Sirena para la comunidad de Teacatl, Veracruz, tiene que ver con unas categorías fundamentales que nos sensibilizan para entender la estrecha relación en su cotidianidad. Se toman en cuenta las reflexiones sobre cosmovisión, paisaje y tradición oral*,* donde se pone especial atención en la naturaleza, debido a que las comunidades poseen una noción particular, así como un conocimiento acerca de su entorno, puesto que los llevan a la práctica tanto en la vida cotidiana, como en la ritualidad.

La aproximación a las narraciones que versan sobre la Sirena y otras deidades se nos facilitó gracias a los testimonios de los niños de la comunidad de Teacatl, en 2015. Dichos testimonios son partícipes tanto de una memoria colectiva digna de resaltar y conservar, como del reconocimiento de los rasgos distintivos de una identidad, los temas en disputa y la importancia de las tradiciones y costumbres, que compartiremos en el presente trabajo.

Enfoque teórico. Definición de conceptos

Partiremos del concepto de *cosmovisión;* para ello, retomamos la propuesta de Johanna Broda, entendida como "la visión estructurada en la cual los

miembros de una comunidad combinan de manera coherente sus nociones sobre el medio ambiente en el que viven y sobre el cosmos en que se sitúa la vida del hombre".[1] *Cosmovisión* es un concepto teórico que nos ayuda a explicar "con mayor precisión al complejo mundo de las creencias indígenas mesoamericanas".[2] De manera particular, el término "explora las múltiples dimensiones de cómo se percibe culturalmente a la naturaleza",[3] puesto que esta última es vista como un escenario de estudio donde ocurren las relaciones sociales y se liga con los procesos sociales, sujetos al cambio y continuidad culturales. De esta manera, el estudio de la cosmovisión aborda las representaciones simbólicas que poseen las sociedades indígenas mesoamericanas acerca de la naturaleza. Por ello, la noción de *la Sirena* entre los habitantes de Teacatl es tan significativa.

Esta divinidad vive en los entornos naturales, prácticamente en el paisaje que representan las aguas; su nombre en lengua náhuatl así lo dice: Apanchane significa "habitante del agua". Así, al lugar donde se establecen y surgen todas estas connotaciones simbólicas acerca de la Sirena se denomina *paisaje ritual.* Desde los inicios de la historia milenaria mesoamericana, el paisaje culturalmente transformado ha estado íntimamente vinculado con los seres que habitan en las grandes montañas y cerros, las cuevas y los ojos de agua. Dichos personajes rigen los movimientos de este paisaje y, al mismo tiempo, coadyuvan a resolverles sus problemas en la vida diaria.

En las comunidades indígenas de raíces mesoamericanas el paisaje ritual se acentúa por un *marco geográfico*;[4] para el caso de la Sirena, está conformado por espacios hídricos como lagos, ríos y manantiales que sirven para la conformación de las estructuras sociales, culturales y, sobre todo, ideológicas. De este modo, el paisaje ritual se entiende a la par de "una geografía cargada de significados para la comunidad y que son resultado de las relaciones sociales compartidas históricamente".[5]

[1] Johanna Broda, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo de culto de los cerros en Mesoamérica", en J. Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y Etnoastronomía,* México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 462.

[2] J. Broda, "Introducción", en J. Broda y Félix Báez Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Consejo para la Cultura y las Artes, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 16.

[3] *Idem.*

[4] Raúl Aranda, "Entre el lago y el cielo: la presencia de la montaña en la región de Chalco-Amecameca", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La Montaña en el paisaje ritual*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, p. 248.

[5] Druso Maldonado, "Dioses y santuarios: religiosidad indígena en Morelos (época prehispánica, colonial y etnografía actual)", tesis de doctorado en Antropología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, 1998, p. 96.

Para que se reproduzca esta percepción territorial del paisaje donde interviene en forma entrelazada una afectividad, el imaginario y un aprendizaje sociocultural,[6] es necesaria la *tradición oral.* La aproximación a las narraciones que versan sobre la Sirena se dio gracias a los testimonios de los niños de la comunidad de Teacatl. La tradición oral abarca todas aquellas expresiones culturales que se transmiten de generación en generación con el objetivo de difundir saberes, conocimientos y aprendizaje a nuevas generaciones. Con los testimonios acerca de la Sirena, pretendemos dar continuidad a este cometido.

Del entorno

La Huasteca es una región cultural comprendida por algunas áreas de seis estados de la República Mexicana: Hidalgo, Puebla, San Luis Potosí, Tamaulipas, Querétaro y Veracruz. En el norte del estado de Veracruz se encuentra la zona conocida como *planicie costera* y de lomeríos que componen la mayor parte del territorio identificado como *Huasteca veracruzana*.

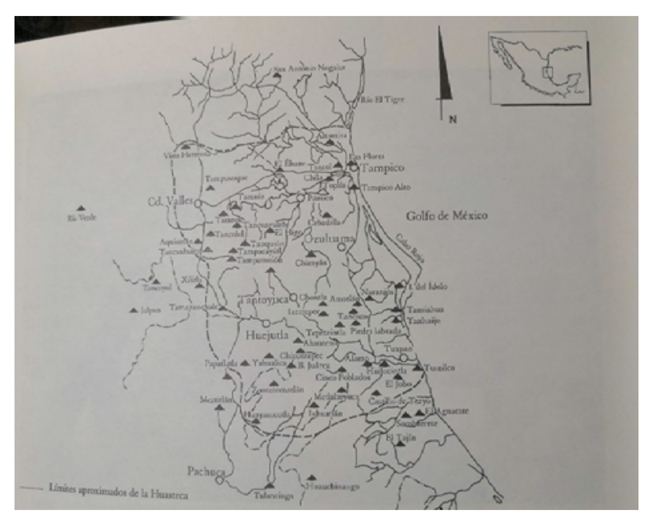


Foto 1. Mapa general de la Huasteca, 2002. Fuente: Lorenzo Ochoa, “Noticias sobre la historia antigua de la Huasteca”, *Regiones de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, núm. 1, 2002.

[6] Gilberto Giménez, “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”, *Trayectorias*, Universidad Autónoma de Nuevo León, Nuevo León, vol. VII, núm. 17, 2005, pp. 8-24.

Esta zona se distingue por el “balcón huasteco”, ubicado en el municipio de Chicontepec, desde el cual se pueden contemplar los extensos paisajes de planicies, donde se distinguen siete picos o elevaciones montañosas que, de acuerdo con el conocimiento popular, son los fragmentos en los que se dividió el gran cerro Postectitla, o *Cerro quebrado*.

En dicho entorno geográfico de bosque alto perennifolio, hace cientos de años, se asentaron los hablantes de náhuatl, quienes convivieron con otros grupos lingüísticos como los otomíes, tepehuas, teenek y totonacos, los cuales se distribuyeron en diversos municipios del estado hacia el norte y el sur, mientras que los grupos nahuas tuvieron diversas oleadas poblacionales a lo largo de las conquistas mexicas de la época precolombina y en la imposición virreinal que inició en el siglo XVI.[7] De ahí el nombre de *Teacatl de Amatlán*, conformado por dos vocablos nahuas: *Tetl-*, “piedra”, *-acatl* “carrizo” y *Amatl-* “amate”, *-tlan* “lugar”, cuya traducción puede ser: “Carrizo en la piedra del lugar de amates”. El nombre alude a la vegetación del lugar, que se caracterizó por la abundancia del amate, la piedra y los carrizos.

El paisaje físico y cultural de esta subregión ha quedado plasmado en códices, como el de Tuxpan, Mogotla y Tzoquetitan,[8] donde destacan las cimas de los cerros que se desprendieron del Postectitla, de acuerdo con los mitos de origen expresados en el testimonio oral de los habitantes de la región; también han mencionados por estudiosos como Alan Sandstrom,[9] Arturo Gómez y Anuschka van't Hooft,[10] por mencionar algunos.

La localidad de Teacatl se conformó como tal en los setenta; para los ochenta se dividió en Teacatl de Amatlán y Teacatl Tepenahuac, ambos bajo el régimen de tenencia de la tierra comunal. A Teacatl de Amatlán se

[7] Lorenzo Ochoa, “Noticias sobre la historia antigua de la Huasteca”, *op. cit.*; Jesús Ruvalcaba (coord.), “Prólogo. Distancia cultural y objetividad”, *La terca realidad. La Huasteca como espejo cultural,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Gobierno del Estado de San Luis Potosí, El Colegio de San Luis, 2013, pp. 17-40.

[8] Arturo Gómez, Marcela Hernández y Alicia M. Juárez Becerril, “Representaciones del espacio y el territorio, entre los nahuas de la Huasteca veracruzana”, en Marina Alonso (coord.), *Las otras cartografías,* México, Centro Nacional de las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia, *s. d*.

[9] Alan R. Sandstrom, *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo,* México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011.

[10] A. Gómez y Anuschka van't Hooft, “Atlatlacualtiliztli. La petición de lluvia en Ixcacuatitla, Chicontepec”, *Lengua y cultura Nahua de la Huasteca,* México, Centro de Ciencias Sociales y Humanidades-Universidad Autónoma de San Luis Potosí/Linguapax/Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental-Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 19.

le reconoce como poblado indígena, pues todos sus habitantes hablan lengua náhuatl.[11] Su actividad económica principal es la agricultura de autoconsumo, alternada con labores pecuarias, de recolección y caza doméstica. De dichas actividades se desprenden sus apreciaciones del mundo, su entorno y su sistema de creencias.

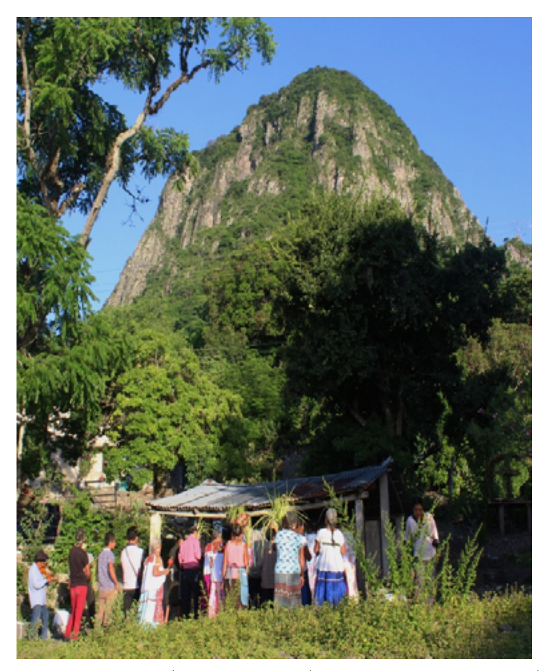


Foto 2. Postectitla Autora: Alicia M. Juárez Becerril.

La sirena

En la mitología griega las sirenas son criaturas marinas que aluden a seres que atan, desatan y encadenan, debido a su voz melodiosa; su canto es fundamental, especialmente para los hombres. En ocasiones, se les atribuye el uso de instrumentos musicales, como la flauta o la lira. A partir de la Edad Media, se les representa como seres híbridos con torso de mujer y de apariencia pisciforme en lugar de piernas, que habitan en las profundidades del mar.

En el marco de la mitología clásica, las sirenas son criaturas ligeramente difusas por el remoto trasfondo de su origen, probablemente ligado al

[11] Laura Cantera Reyna y Marcela Hernández Ferrer, "Informe de campo 2015", Subdirección de Etnografía del Museo Nacional de Antropología, 2015.

mundo de los muertos. Suelen aparecer en ánforas, cráteras, vasos y espejos y, por regla general, son de tratamiento naturalista: hermoso rostro y cabello largo que en muchas ocasiones vuela, mientras ellas esperan sobre las rocas sosteniendo instrumentos musicales o acariciando su cabello con actitud seductora. En el siglo XVI, la actitud más generalizada de las sirenas fue sostener un espejo y un peine con las manos.

Sin embargo, dentro de la cosmovisión mesoamericana, la sirena adquiere aspectos muy singulares. Si bien la elaboración cultural trasciende el ámbito prehispánico y se nutre con el repertorio de seres numinosos traído por los europeos, el trabajo etnográfico acerca de ella recoge muchas de las características de las diosas mesoamericanas, lo que nos acerca a una compleja construcción simbólica. Puede ser concebida como una deidad patrona del entorno acuático, que habita en los cuerpos de agua, propicia la fertilidad y provee de peces.

A la sirena se le asocia especialmente con la culebra por presentar una característica común: las escamas, "ese perfecto tejido natural que cubre la dermis de reptiles y peces, cuya textura se compara con la accidentada superficie terrestre".[12]

Sin duda, sigue fascinando con su canto; abundan los relatos de hombres que, seducidos por la hermosa visión del lago en su forma de sirena, comienzan a comportarse de una forma extraña: los invade un deseo obsesivo que los conduce a la muerte, ella los hace volver al cuerpo de agua una y otra vez hasta que los ahoga.[13] Se dice que elige cuidadosamente a sus víctimas, se apodera de sus voluntades y, mediante la provocación de un deseo extremo, se posesiona de sus cuerpos. La sirena tiene una cuota de ahogados en cierta temporada y, por supuesto, son jóvenes.[14]

Asimismo, en cualquier comunidad, el cuerpo hídrico donde se dice que habita la sirena propicia las lluvias. Hay un complejo entre los ríos o lagos, las nubes y la lluvia, donde esta última a veces constituye una tormenta, jalada por la propia mujer-pez; incluso, se dice que ésta, desde el mar, provoca los truenos y rayos.

Otra de las generalidades de la sirena en las comunidades indígenas es que se cree que son mujeres jóvenes que se van a bañar al río; algunas otras, son mujeres que mueren en el parto.

---

[12] Berenice Granados, *La jícara y la sirena: materiales orales, ritualidad e iconografía en torno al lago-mujer Zirahuén*, tesis de doctorado en Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2016, p. 174.

[13] *Ibidem,* p. 167.

[14] *Idem.*

En algunos lugares este numen del agua es motivo de rituales propiciatorios, como en Chicontepec,[15] donde, antes de subir al Postectitla,[16] se le deja una ofrenda a su figura de papel recortado. De hecho, se dice que "el Postectli algún día se va a destruir. Ahí adentro de ese cerro vive una sirena. Si algún día se va a destruir, nos vamos a perder de aguas, nos va a perder, ajá. Y ese lugar es muy profundo, redondo, ahí vive la sirena. Algún día se va a destruir esa casa de piedra y pueden salir".[17]

Los nahuas de la huasteca veracruzana denominan a la sirena como habitante del agua. La Apanchane tiene los atributos femeninos; es mitad pez y mitad mujer y se le identifica dentro de las vertientes de agua, manantiales, ríos o cavidades rocosas y acuosas. Para los nahuas, es importante brindarle regalos, a fin de compensar los que ella da a los pobladores, por ejemplo, alimentos acuáticos, como las lluvias y el advenimiento de las temporadas fértiles. En algunas de las narraciones orales se le concibe como una joven que trae una falda de peces o como una joven que encanta a los que se portan mal o a los que desobedecen, sobre todo, a los hombres que se embriagan.

Conociendo a la sirena: la versión de Teacatl

Una visita muy fructífera fue la que hicimos a la escuela primaria "Nezahualcóyotl", a finales de noviembre de 2015. Visitamos la comunidad como parte del proyecto "Etnografía de las regiones indígenas de México, en el nuevo milenio, Región huasteca, Tehuacán-Cuicatlán", adscrito al Programa de la Coordinación Nacional de Antropología, Museo Nacional de Antropología, para hacer trabajo etnográfico del ritual *lavado de manos*.[18]

La institución se ubica en lo que podría denominarse el centro del poblado. Cuenta con cuatro salones grandes donde se reúnen distintos niveles escolares y con un patio amplio que tiene un terreno con pasto, lugar en el que los niños pueden jugar plenamente. La escuela se fundó en los setenta y ahí destaca una loable labor de los maestros por impulsar una educación bilingüe (español y náhuatl). Tal es el caso de la radio comunitaria, que trasmite programas en vivo donde los alumnos participan con cuentos o leyendas en ambos idiomas.

[15] Otro de los lugares de México de tradición indígena mesoamericana en los que se habla de la sirena es en el lago de Zirahuén, en Michoacán; la Laguna de Chapala, en Jalisco; los cenotes mayas, y en la península de Yucatán, donde también se le llama *mujer culebra, Xtabay*. Información recabada en testimonios de campo por las autoras.

[16] A. M. Juárez Becerril, trabajo de campo, 2018.

[17] Narración de María Ángela Hernández Martínez, en B. Granados, *op. cit.,* pp. 201 y 202.

[18] Cabe mencionar que formamos parte de un equipo de investigación junto con David González y Laura Cantera.



Foto 3. Escuela "Nezahualcóyotl". Teacatl de Amatlán, 2015.
Autora: Marcela Hernández.

Cuando la visitamos, los maestros fueron muy atentos y nos invitaron a pasar a los salones de clases para ver sus actividades. Tuvimos la oportunidad de presenciar un ejercicio con los alumnos de los grados más altos, quienes grababan un programa para la radio. Guiados por sus maestros, los niños narraron mitos y leyendas locales en español y náhuatl. Llamaron la atención los cuentos de la sirena, material que la maestra ya tenía recopilado en un cuaderno con dibujos elaborados por los alumnos y que compartimos en esta ponencia. Interesadas en la tradición oral, agradecemos a la maestra Blanca Lilia, quien amablemente nos proporcionó dicho material.

En ese contexto en el que se nos obsequió el libro ilustrado por los alumnos de la escuela "Nezahualcóyotl"; pudimos recibir este documento,[19] donde identificamos que los habitantes de Teacatl llaman a la habitante del agua *Apanchane*, *Sirena* o la *mujer pez*; el cuaderno[20] del que hablamos se titula *Sihuamich,* mujer pez. A continuación, lo describimos.

Esta versión del mito aborda cuatro etapas, todas ilustradas.

1) La primera describe al personaje y su contexto geográfico.
2) La segunda plantea la habilidad que tiene esta mujer de transformarse en pez y atraer los mantenimientos marinos.

[19] La obra realizada por los niños de la primaria contiene la historia de la sirena, la cual se presentó como trabajo escolar del ciclo 2013-2014. El soporte de la portada y contraportada son de cartón, pintada con acuarela; el fondo es color negro y en la parte superior está el título, *Sihuamich,* con el dibujo de una mujer con cola de pescado, cabello largo y rubio. Mide 34x22 cm, con un grosor de 4 mm. La obra tiene un total de 17 páginas, tamaño oficio, de papel bond; sólo cuatro no contienen ilustraciones. El texto está escrito en náhuatl. La traducción de la obra la realizó la maestra Blanca Lilia Ramírez Cortés.

[20] Nos referiremos a la obra como "cuaderno" o "cuadernillo".

3) La tercera habla del conflicto con su familia humana, por ser diferente, lo que la vuelve objeto de desprecio.
4) La cuarta habla de cómo brinda a los humanos alimentos pese a las adversidades, y se retira a Tuxpan.

En la introducción del cuadernillo se cuenta que Sihuamich es originaria de Ixcacuatitla, comunidad que colinda al norte con Teacatl. Los pobladores de las comunidades aledañas refieren que pervive la tradición, además de ser el lugar donde se ubica el cerro Postectitla.



Foto 4. Sihuamich. Portada del cuadernillo.
Autor: Blanca Lilia Ramírez Cortés (comp.).

Los niños platican:

> Contaban nuestros antepasados que ya hace mucho tiempo en una casa vivía una señora que se convertía en un gran pez con las características de una sirena. Ella era huérfana de padres, únicamente vivía con sus hermanos y se encargaba de atenderlos, los llevaba de comer a la milpa y cuando regresaba [llevaba] en su cabeza un gran rollo de leña. Esta señora siempre preparaba comida de pescado, pero un día sus hermanos se preguntaron: ¿y por qué nuestra hermana siempre nos da comida de pescado?[21]

[21] Testimonio oral.

La primera parte nos habla de un tiempo remoto (el contexto temporal de la obra), como un tiempo mítico; no es un tiempo primigenio, pues ahí ya existen los humanos. La protagonista vive entre los hombres como mujer huérfana que se hace cargo de sus hermanos varones. En este apartado, la describen como una habitante común que realiza actividades propias de la sociedad nahua, como acarreo de leña y preparación de alimentos, lo que la define con un carácter humano y femenino, ya que, dentro de la división social del trabajo en las comunidades nahuas, las mujeres son un eje fundamental para la crianza, adquisición y transformación de los alimentos.



Foto 5. Mujer del pueblo con sus hermanos. Cuadernillo.
Autor: Cortesía de digitalización del Museo Nacional de Antropología.

> Así que estos hombres hablaron muy serio con su hermana: —¿dónde agarras los pescados? Son muy grandes, dónde los vas a traer. Nos lo tienes que decir. —Estos peces los agarró allá en el arroyo. Entonces, no le creyeron a su hermano[a], así que un día planearon espiarla para ver de dónde agarraba los peces. Un día le dijeron a su hermana que los llevara a comer a la milpa, ya que ellos iban a recoger la cosecha. Cuando se aproximaba el mediodía, los hombres se escondieron en un matorral de hierbas a orillas del arroyo y vaya sorpresa que se llevaron, la mujer se estaba bañando metida en una tina de madera y cuando se tallaba el cuerpo se le desprendían muchos peces y con estos peces ella preparaba la comida con la que daba de comer a sus hermanos.

En este fragmento comienza el conflicto por la desacreditación que los hermanos tienen hacia su hermana, a quien acusan de mentir, pues no

sabe explicarles la procedencia de los alimentos acuáticos, por lo que los hermanos realizan un complot para descubrirla. El cerro Postectitla, además de contener manantiales de agua dulce que distribuyen el vital líquido a las comunidades que lo rodean, es la actual fuente de obtención de peces, acamayas y otras especies. Con este mito se establece que el origen de los elementos fluviales surge de la mujer pez, hasta este momento mítico. El humano aún no tiene acceso a esos alimentos; de ahí la extrañeza de sus hermanos que desconocen su procedencia y se sorprenden por su enorme tamaño, y la intención de descubrir cómo es que su hermana los obtiene.



Foto 6. Cocinando peces. Cuadernillo. Autor: Cortesía de digitalización del Museo Nacional de Antropología.

> Al ver a su hermana en esta situación, los hombres se pusieron muy tristes y gritaron al preguntarle: ¿qué estás haciendo?, ¿por qué nos haces esto? La mujer se asustó mucho y se sintió muy apenada de que la descubrieran. Sus hermanos muy enojados la corrieron de la casa sin piedad, por lo que se puso muy triste, recogió sus cosas y se alejó; en seguida se convirtió en sirena y se fue al mar de Tuxpan. Antes de irse, les dijo a sus hermanos: nunca he de regresar, y si quieren ustedes comer con sal, vayan a traerla a donde yo estaré; el que tenga caballo, sí comerá con sal y el que no tenga, sufrirá. Así termina este cuento que se llama *La Sirena.*

El apartado final nos cuenta la confrontación que los varones tuvieron con su hermana al descubrir que de su cuerpo brotaban los peces, así como de la vergüenza que le ocasionó tal hecho a la mujer; con ello explican la huida de Sihuamich al mar en Tuxpan (el lugar de los conejos). Al partir al mar, la sirena condena a los hombres a sólo encontrar el sabor a sal en el si-

tio donde vivirá y que sólo podrán alcanzarla si cuentan con un equino; el resto de la humanidad sufrirá. En el discurso del universo nahua, la mujer tiene un papel vinculado con la fertilidad, derivado de su facultad como dadora de vida. La sirena como portadora de los alimentos marinos tiene una vital importancia en la cosmovisión de los pueblos de la Huasteca veracruzana que circundan el cerro Postectitla.

El cuento explora la figura central de la sirena en la vida de estas localidades cuando nos explican que Sihuamich es la mujer que dotó de alimentos acuáticos a la humanidad y quien habitaba en las faldas del cerro Postectitla, donde existió el mar al inicio de los tiempos. El océano es el regulador de la vida en la concepción de muchas sociedades; para los habitantes de la costa del golfo, es una fuente inagotable de riqueza que está justificada en las narraciones míticas. En algún momento, Postectitla estuvo enterrado en el mar y lo único que quedó de ese tiempo fue la presencia de Sihuamich.

En esta versión del mito se nos relata cómo la descubrieron los hombres y su partida hacia las aguas marinas, dejándoles a ellos alimentos y la responsabilidad de pedir abundancia para el ciclo agrícola, del cual dependen los pobladores nahuas de Chicontepec.



Foto 7. Sihuamich, la mujer pez. Cuadernillo.
Autor: Cortesía de digitalización del Museo Nacional de Antropología.

Reflexiones finales

En los mitos de origen quedan plasmadas las ideas del mundo, el conocimiento sobre el territorio, las actividades cotidianas y las peculiaridades que engloban a esta sociedad. De ahí que sea relevante destacar el papel de la tradición oral como parte del diálogo entre generaciones, de los pobladores de esta localidad, así como la existencia de la ritualidad basada en un amplio y complejo mundo sustentado en las prácticas agrícolas. En las narraciones del cuaderno sobre Sihuamich se da a conocer una memoria y conciencia histórica local alrededor de un personaje milenario que se vincula con el entorno natural, el agua de riachuelos, manantiales, cavernas, mar e incluso el cielo. En tanto matriz que dinamiza los sistemas de conocimiento tradicional, la tradición oral en las palabras, letras (escritos en su lengua materna) y dibujos de los niños, serán siempre un enriquecimiento invaluable para su cultura.

ESCUELA: "NIÑOS HEROES

CLAVE: 30DCC0889X
ZONA ESCOLAR: 838 T.
COMUNIDAD: TEACATL - AHATLAN.

MUNICIPIO: CHICONTEPEC

ESTADO: VERACRUZ.
PERIODO ESCOLAR 2013 - 2014.
PARTICIPANTES:

PROFR. JOSE FLORES DE LA CRUZ
PROFRA: BLANCA LILIA RAMIREZ CORTES

ALUMNOS:

1.- ALBA YULEN CRUZ RAMIREZ
2.- MARTIN MANUEL MARQUEZ DE LA CRUZ
3.- JUAN CARLOS JUSTO CRUZ.
4.- SERGIO DE LA CRUZ MARTINEZ
5.- IRIDIA DE LA CRUZ RODRIGUEZ
6.- SANTA MARTINEZ MARTINEZ
7.- AURELIO MARTINEZ MARTINEZ
8.- ALICIA HERNANDEZ MARTINEZ
9.- MIGUEL ANGEL MARQUEZ
10.- MIGUEL ANGEL PARRA
11.- MARTIN DANIEL REYES HDEZ.
12.- MA. DEL ROSARIO JUSTO CRUZ
13.- JOSE LUIS CRUZ DE LA CRUZ
14.- JESUS ALBERTO DE LA CRUZ HDEZ.
15.- YESSICA ESTRELLA MTZ. BTA.
16.- ANGELES MTZ. FLORES

Foto 8. Datos del cuadernillo. Autor: Cortesía de digitalización del Museo Nacional de Antropología.

De esa manera, la palabra transmitida en lengua náhuatl es un mecanismo de fortalecimiento comunitario que, al ser plasmado de forma escrita, prevalecerá para futuras generaciones.



IV. RESEÑAS Y NOTICIAS

Poemas de desierto, Mauricio Beuchot,
Saltillo, México, La república de las letras,
2003, 212 pp.

ACERCA DE *POEMAS DE DESIERTO* DE MAURICIO BEUCHOT

ABOUT MAURICIO BEUCHOT'S *DESERT POEMS*

Mircea Lavaniegos Solares[*]

Poemas de desierto ofrece un paisaje donde los caminos de la filosofía, la poesía, la mística y la metafísica se cruzan, pasean de la mano a la sombra de un pinar, se pierden de vista en las cavernas y se despiden, vivificadas por el encuentro, para seguir su marcha en busca de ese olor del campo que trae la brisa del mar. A veces, el poeta coincide con el filósofo. Aparece la mística con los ecos que preludian la unión entre un destello errante de conciencia y su fuente de luz. Otras, el filósofo coincide con el poeta. Brota, entonces, la hermenéutica con su tropel de analogías —extraídas de la profundidad del corazón humano— que desbordan con su savia el mundo, reflejando un más allá.

La poesía de Mauricio Beuchot está habitada por el presentimiento de un dios que, de tanto anunciarse en los caminos y sus sombras, se convierte en "visión omnipresente". "Dios entrevisto" que a fuerza de "preparación de encuentro" se manifiesta en toda su "extrañeza amada" en "lo más mirado" de la existencia humana. Su poesía coloca al lector a la espera de una contemplación que, como una "lamparilla", ilumine a las sombras vivas con su misteriosa lejanía. ¿De dónde proviene su luz? Cuando viene de fuera se acerca con la voz tonante de las tormentas.

> He sentido
> toda clase de tempestades;
> la tempestad del amor, la tempestad del vacío, la tempestad de Dios,
> la tempestad de las cosas.[1]

[1] *Ibidem,* p. 93.

[*] Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Pero cuando se descubre que nace del interior, el poeta siente en su alma —“bosque mojado, verdinegro”— “los pasos de la lluvia” inundándola “del vertiginoso vivir de los árboles”, porque si hay una analogía recurrente en la poética de Beuchot ésta es el árbol. “Árboles del deseo”: “pinceles” y “primoroso lienzo” del artista que busca conocer su alma. Sus ramas nutridas “en el misterio y su savia” y su fronda donde “captamos destellos ignorados de presencia” los vuelven análogos del ser humano que, “atento” y “solo en la montaña”, vaticina “un encuentro con el Absoluto”. Un encuentro que sólo puede darse en el poeta por medio de la búsqueda de una palabra que se halla “tan cerca [de la naturaleza] que sus nigérrimas pestañas se tocan”, pero que es al mismo tiempo una palabra “legada”:

> Y de ahí regreso yo, de lo ignorado,
> siempre creyendo que han sido mías las palabras,
> siendo que pertenecen a los siglos
> y al estruendo del agua.[2]

Partiendo del *Círculo olvidado* y las preguntas sobre el tiempo a un dios “de luz y de sombra” que se cristalizan en la metáfora suspendida: “¿no será el tiempo la medida del deseo?” Beuchot reúne en este libro las peregrinaciones de un alma que lleva “como sombra el recuerdo siempre presente del desierto de Torreón” en un mundo “dormido por el dolor de lo vivo” y renacido “para la vida única” que es “fusión de la nuestra y la suya”. Podemos clasificar *La leyenda del viaje; La tierra de la revelación,* y *El camino de Enoc* en lo que el propio autor calificó como una literatura de éxodo, “de estar en el desierto, buscando oasis y encontrando, por lo general, espejismos”. Pero en algo diferimos con él respecto a *Atanor*, donde el poeta describe “la casa de los sentimientos, con sus puertas seductoras y grandes”, en un diálogo con James Joyce y con la infancia. No sin cierta melancolía escribe en el siguiente poema: “el cuerpo me resulta como un traje de viajero”. Esta sección —laboratorio sonoro donde el poeta conjuga los romances del ciego, del agua, de la noche, del grito, de Dios en la Gran Obra de un alquimista— marca un giro en la concepción del peregrino. Su camino ya no acontece sólo en el espacio, sino a través del tiempo y desde la distancia que éste otorga frente al pasado.

Le sigue *Vislumbre*, donde el poeta explora su relación con la imagen del árbol, cuyas hojas “incansables e incesantes, movedizas, menudas y rapidísimas” repiten el estremecimiento del ser humano ante el aliento de Dios. Este capítulo vuelve poroso el viaje a tientas por “estructuras de caos”: “mundos teóricos” y “contornos de voces” extraviados en las “redes de sus

[2] *Idem.*

raciocinios" y en "la ansiedad de belleza". Se vislumbra a través de una niebla "que nos expande" y "nos vivifica"[3] la correspondencia con un "cielo interno" que pacifica "nuestros árboles interiores, furiosos". El tiempo es gozoso y sagrado en la medida en que cambia el alma de quien lo contempla. El poeta puede afirmar:

> Por fin este mundo es una casa habitable.[4]

Otredad cierra el libro con una reflexión sobre el símbolo y el ícono. El primero, "clave" que, una vez descifrada, "nos lanza, indetenible [...] hacia el sentido". El segundo, "fragmento de la totalidad" que "encierra el todo en su potencia, como una semilla". Volviendo al pasado, el poeta evoca la futura espera de su llegada al mundo a través de una fotografía de su propia madre de niña; escribe: "en el brillo de tus ojos negros estaba casi presente". O, yendo a un futuro imaginario, le dedica un poema al hijo que no ha tenido instándole a rendir su alma "a convicciones difíciles" que sólo están "buscando [sus] pretextos para reanimarse". En este juego simbólico e iconológico, Beuchot dialoga con un "Dios no totalmente presente", pero vuelto —a través de la palabra—

> presente a medias, semi-escondido,
> sonriente en medio
> de las cosas mismas.[5]

El camino por el desierto que había emprendido el poeta se torna en un viaje de regreso a sí mismo. A la manera de una exhortación que recuerda el tono del poema cavafiano "Ítaca", se recomienda dejar abierto "el portón de tu alma" al "salir a lo otro". Pues al brindar con otros "te has vuelto muchos" y esto "es lo que te ha traído de regreso": a ese sitio del que nunca partiste donde "te encuentras a ti mismo, esperándote en el puerto". Así el éxodo se tiñe de luces del paraíso o de un cielo latente que la palabra actualiza con la visión analógica del alma del poeta.

A la sombra de un árbol, resguardándose de la claridad filosófica del sol del mediodía, el hermeneuta entona un himno a sus hermanos matorrales y sus hermanas rocas. Canta y con su canto decanta un mundo intermedio cuya geografía *claroscura* tiene ríos que llegan hasta nuestras almas.

[3] *Ibidem,* p. 171.
[4] *Ibidem,* p. 160.
[5] *Ibidem,* p. 209.

PROYECTO UIC-AMIESIC: "DIÁLOGO CON EL NO CREYENTE" A LA LUZ DE LA CONSTITUCIÓN DEL CONSEJO MEXICANO DE LÍDERES RELIGIOSOS DE LA COMISIÓN EPISCOPAL DE DIÁLOGO INTERRELIGIOSO Y COMUNIÓN DE LA CONFERENCIA DEL EPISCOPADO MEXICANO, CEM

UIC-AMIESIC PROJECT: "DIALOGUE WITH THE NON-BELIEVER" IN THE CONTEXT OF THE CONSTITUTION OF THE MEXICAN COUNCIL OF RELIGIOUS LEADERS OF THE EPISCOPAL COMMISSION FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE AND COMMUNION OF THE CEM

Ramiro Alfonso Gómez Arzapalo Dorantes*

En la primera aproximación, el problema del no creyente podría reducirse al mero ámbito de pertenencia o no, al ámbito de lo que uno cree; en ese sentido, todo el que no cree lo que nosotros creemos es no creyente, o, en todo caso, un creyente errado.

Desde el proyecto de "Diálogo con el no creyente", de la Universidad Intercontinental, tratamos de llevar esta discusión del no creyente a un ámbito más amplio y contemporáneo, no apologético, sino de salvación, de sentido y esperanza en medio del naufragio de la existencia. Es decir, asumir la cuestión del no creyente no como aquel errado que requiere rectificación de la verdad de la que se encuentra privado, sino como la respuesta responsable del creyente frente al grito angustiado del prójimo que se hunde en el sinsentido y el absurdo de una vida insignificante, trunca, mutilada y vacía. Es así como, partiendo de nuestra identidad cristiana, queremos abrirnos al diálogo con otras tradiciones religiosas: ¿Cómo afronta un creyente la brutalidad de la existencia y qué puede aportar en el camino de su opción de vida al no-creyente?

*Instituto Intercontinental de Misionología, Universidad Intercontinental, México.

Frente al fenómeno creciente de increencia dentro de las propias universidades de inspiración cristiana, este proyecto fue bien recibido en el seno de la vocalía de fe, ciencia y cultura de la Asociación Mexicana de Instituciones de Educación Superior de Inspiración Cristiana (AMIESIC) como parte integral de su área de interés temático. Dicho fenómeno de increencia en el seno de las instituciones de inspiración cristiana es cualitativamente diferente del ateísmo y nihilismo propios del siglo XX, cuando la crisis de fe parecía provenir de un ambiente social seco de irrigación de fuentes creyentes. Era una opción por el ateísmo militante.

No se trataba de dejar la opción de creer o no creer al individuo, sino de que, bajo la influencia de los movimientos socialistas, se propugnaba una necesaria emancipación del ser humano, del cáncer de la creencia y de la vida de fe en la sociedad moderna. Además, a esta creencia se le consideraba un impedimento activo para la completa liberación del hombre moderno iluminado exclusivamente por la razón, el materialismo y la dialéctica de la historia.

Es obvio que la modernidad tenía que ser un periodo que desembocara en el ateísmo, lo cual fue así. Los grandes movimientos ateos militantes del siglo XX fueron un resultado previsible de la configuración antropológica moderna: Dios se convierte en un mal de conciencia; en opio del pueblo; en un elemento desechable de la cultura occidental que, en todo caso, se considera que sobrevive en el ámbito individual sin repercusiones sociales, pues la laicidad se exalta en todas las dimensiones de la vida política y social.

La secularización en el desarrollo de la modernidad en Occidente, con su inherente proceso de desacralización, fue separando ambos ámbitos: religión y vida sociocultural, hasta el punto de convertirlos en antagónicos. El progreso como esperanza humana de crecimiento ilimitado suplió la visión escatológica y el avance científico-tecnológico moderno jugó un papel esencial en el olvido creciente de la religión.

Esta característica del ateísmo moderno y la inherente crisis de fe que conllevaba ha dado paso a un rasgo propio de las transformaciones antropológicas y sociales de la época posmoderna. Esto también desemboca en un nuevo estilo de nihilismo, aunque por una vía diferente. Ya no se trata de la ausencia de fe ni de la falta de creencia por parte de la modernidad atea. Nos referimos a una nueva crisis de fe por exceso, relativización y disolución de las identidades religiosas institucionalizadas desde la experiencia del hombre posmoderno y la diversidad de opciones que se le presentan de manera desbordada, en un mundo sin centro de referencia, donde el individuo ha asumido el papel de autoconstituirse a su arbitrio, atendiendo a su multifacético hedonismo y a la ficción de un eterno presente.

La modernidad pretendió erradicar la religión de la vida social y cultural occidental. Por el contrario, la posmodernidad tolera y promueve un

retorno a "lo religioso" en completa ambigüedad, desinstitucionalizada, amorfa y cifrada desde el solipsismo individual a ultranza. No obstante, es un retorno a lo religioso con ímpetu y vigor inusitado. La reubicación contemporánea de la religión en la escena social no debe verse como un mero resurgimiento de antiguas tendencias, pues muestra señales de marcada novedad que vuelven interesante profundizar en los pormenores de sus características y nuevas valoraciones desde el hombre contemporáneo, quien encuentra cobijo existencial en esta nueva forma de religación con lo sagrado entendido desde horizontes no institucionales.

Dicha característica de la situación religiosa en la posmodernidad perfila un nuevo estilo de "religión a la carta",[1] en algunos casos, o bien —de plano—, la superficial adscripción momentánea y fugaz a una u otra tradición religiosa de acuerdo con las necesidades existenciales del individuo que maquina, incesantemente, nuevos mestizajes religiosos sin ninguna otra motivación que la resolución inmediata de las necesidades espirituales del momento. Todo ello responde a una dinámica de mercado, donde la oferta y la demanda regulan el fluir de las opciones de satisfacción del sujeto religioso contemporáneo, completamente absorto en su individualidad y —a la par— completamente apático a la institución, la autoridad y la socialización.

Atendiendo al momento histórico que vivimos, plagado de inseguridades existenciales, manifestaciones de descomposición social y eclipse total de la alteridad, será necesario considerar como *signo de los tiempos* desde la vivencia integral de nuestra fe (como instituciones educativas de inspiración cristiana), en pro de la esperanza y el restablecimiento del sentido, un claro llamado específico —dentro de nuestra vocación académica universitaria— a la búsqueda continua de nuevas vías de acceso al hombre contemporáneo, ávido de esperanza, sosiego y sentido, aunque renuente de Dios.

Tal vez sea —como expresara Lluís Duch—[2] un problema de la imagen que nos hemos construido de Dios y nos ha alejado de la confrontación directa con ese rostro personal que desde la eternidad se acerca e interpela, pero también cobija, en todo caso, un problema contemporáneo en el ámbito religioso que tiene que ver con la comunicabilidad cultural de lo divino (esencia de la labor misionera).

Junto con Emmanuel Levinas, enfatizamos: "La Divinidad de Dios se juega en lo humano".[3] Como tantos críticos de la modernidad señalan,

[1] *Cfr.* Lluís Duch, *Un extraño en nuestra casa*, Barcelona, Herder, 2007.
[2] *Cfr. idem.*
[3] Emmanuel Levinas, *Los imprevistos de la historia*, Salamanca, Sígueme, 2006, p. 194.

estamos en el *a posteriori* de la máxima nietzscheana: "Dios ha muerto"[4] y lo que proseguía de la muerte de Dios era, necesariamente, la muerte del hombre. Como expresa Etty Hillesum en su diario antes de morir en Auschwitz: "Tú no puedes ayudarme, Dios mío, soy yo quien tiene que ayudarte a que no te extingas en mí. Es ya lo único que importa: un poquito de ti en nosotros, así que defenderé hasta el final tu morada en mí y ayudándote me ayudaré".[5]

Este proyecto de investigación (en vinculación directa con el estudiantado de filosofía y teología de la Universidad Intercontinental, UIC) condensa todos esos temas de interés religioso, sentido existencial y búsqueda de la Trascendencia, indispensables para una íntegra comprensión del complicado panorama de la religión en tan convulsa contemporaneidad.

La adhesión de este proyecto UIC al AMIESIC mediante la vocalía de diálogo, fe, ciencia y cultura, amplió las posibilidades de interacción entre universidades de inspiración cristiana. Así, el recientemente constituido *Consejo Mexicano de Líderes Religiosos*[6] se convierte en un espacio de interacción natural de los objetivos de este proyecto UIC, engarzado con el amplio espectro de relaciones e interlocuciones abiertas por esta nueva instancia, cuyo lema es un verdadero itinerario propuesto para la relación intercultural e interreligiosa: *Diálogo, acercamiento y solidaridad*.

Esos tres aspectos resultan una verdadera metodología, acorde al ver, juzgar y actuar de la pastoral católica. El proyecto es liderado desde la Comisión Episcopal de Diálogo Interreligioso y Comunión de la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), en conjunto con religiones por la paz en América Latina y el Caribe; el *Kaiciid Dialogue Center* de *International Fellows Programme,* y el Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.

De manera que, este ambicioso, pero muy necesario proyecto, es una respuesta a la convicción de la importancia social real del diálogo intercultural e interreligioso en México. Es una propuesta para promover el conocimiento y respeto mutuo entre las diferentes religiones y culturas presentes en México, procurando erradicar toda forma posible de discriminación, estereotipos y prejuicios religiosos.

En este sentido, y al ser un espacio de conjunción de múltiples credos, el punto común se propone en los principios y valores de la vida y dignidad humana, acorde con los tres puntos cruciales enunciados en su lema y ya mencionados antes: diálogo, acercamiento y solidaridad, cuya misión se

[4] *Cfr.* Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Madrid, Edaf, 2011; *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza, 2011.

[5] Etty Hillesum, *Une vie bouleversée. Journal 1941-1943*, París, Seuil, 1985, pp. 160-161.

[6] Constituido el 23 de noviembre de 2022 en las instalaciones del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, en Ciudad de México.

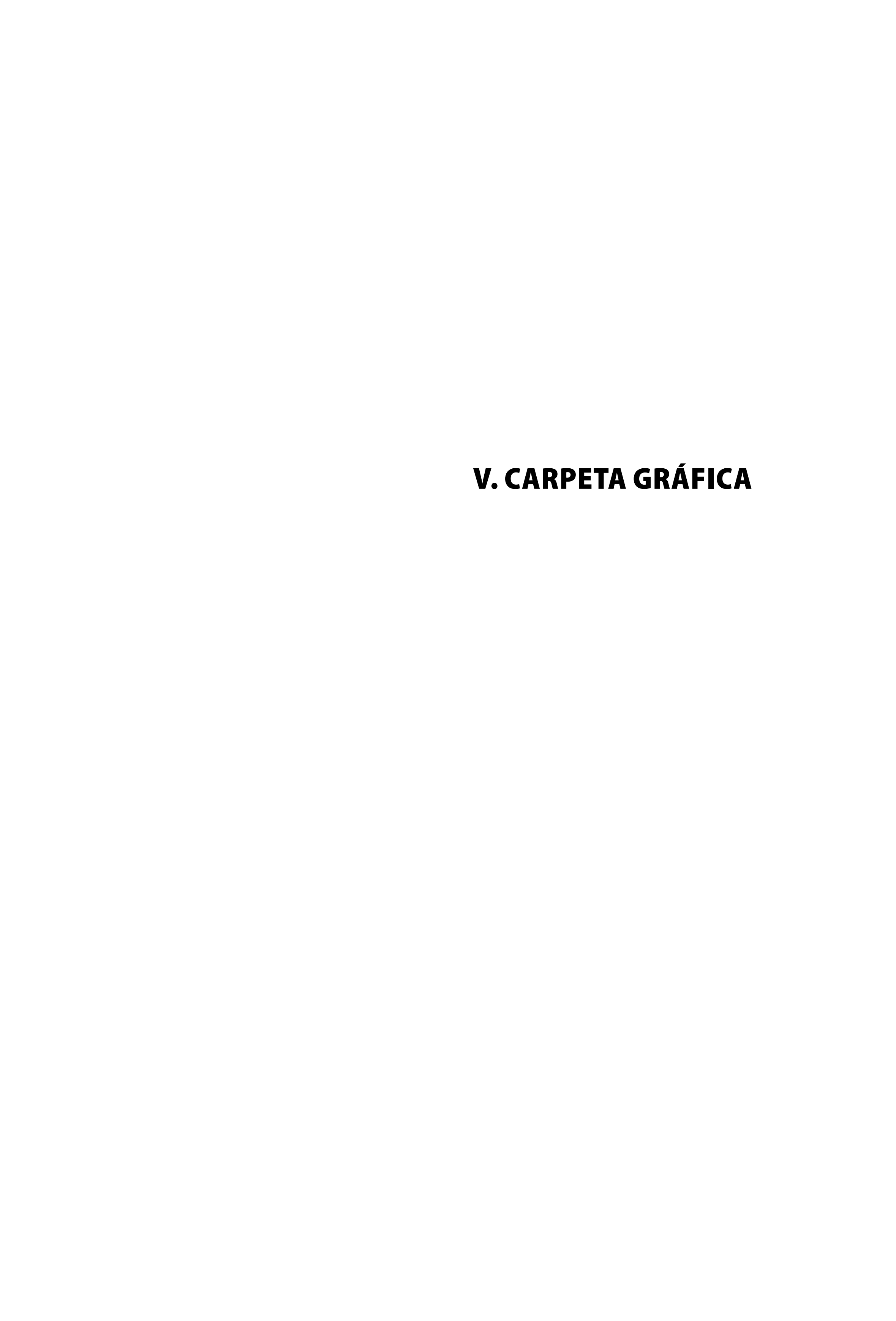
define, igualmente, en una triple ambición expresada como un método a seguir en tres pasos:

1) Ser un espacio seguro donde los líderes religiosos puedan dialogar y no debatir, provocando el mutuo conocimiento y la mutua aceptación.
2) Ser un lugar de acercamiento para líderes, dando ejemplo de humildad, superando toda clase de discriminación.
3) Ser una oportunidad de solidaridad, ayuda mutua, recíproca y desinteresada.

Esta misión espera lograrse en el desarrollo interactivo de actividades como capacitación de los representantes de las principales religiones e instituciones religiosas y culturales en temas de diálogo interreligioso e intercultural. Se trata de una actividad formativa que requiere una propuesta como la que expresamos en esta *pedagogía de la interculturalidad,* y, de suyo, se espera con esta formación coadyuvar a la erradicación de los discursos de odio y, a la vez, fomentar el ámbito de la tolerancia interreligiosa e intercultural. La integración, convivencia y espacio común generado en estos encuentros fomentará un acercamiento dinámico y comprometido con el bien de la sociedad.

Al constituir este consejo, llamaron profundamente la atención las referencias de participantes, desde diferentes adscripciones religiosas, sobre la importancia de crear un frente común religioso ante la devastadora denigración de la vida y dignidad humanas en nuestro contexto social mexicano inmediato. Por un lado, el crimen organizado con su sistemática y corrosiva denigración de la dignidad humana; por el otro, la respuesta igualmente violenta y lacerante del Estado con miras a combatir este flagelo deja un panorama desolador en cuanto a derechos humanos, respeto, reconocimiento, preservación de la dignidad humana, entre otros.

Los últimos elementos mencionados son —*motu proprio*— inherentes a la vocación de los creyentes de los diferentes credos, que, independientemente de su tradición religiosa concreta de adscripción, son agentes en el mundo de un mensaje trascendente que busca la vinculación humano-divina, el cual implica la promoción humana en cuanto a sus derechos, dignidad, inviolabilidad y sacralidad.



V. CARPETA GRÁFICA

GUSTO, INTENCIÓN Y PRÁCTICA

TASTE, INTENTION AND PRACTICE

Manuel Rodríguez*

Todos hemos encontrado una mañana fresca y clara de tonalidades pastel; hemos visto lo deprimente que lucen los rostros bajo la fría luz verdosa del metro en un vagón descuidado; hemos observado con pasmo la enorme extensión de la Ciudad de México, y hemos disfrutado o nos hemos conmovido por sus áreas verdes y sus museos. En otras palabras, todos hemos vivido alguna *experiencia estética* de algo que salta a la vista y aparece en la conciencia: una brevísima imagen visual y su inherente sustrato emocional.

¿Qué con esto? Lejos de toda pretensión artística, mi motivación al pintar es recrear una escena: un conjunto de objetos dentro de un campo visual cuya composición me mantiene atento, me maravilla o me asombra. Un sentimiento semejante al impulso de los niños cuando imitan lo que les gusta. No busco la *reproducción exacta* de la realidad, dejando el valor absoluto del trabajo a la técnica. Antes bien, la intención de estas pinturas es comunicar, no el fenómeno, sino su *interpretación*. Por lo tanto, busco interpretar lo que se *cierne* en lo real para *discernirlo* en la expresión que *concierne* a la *representación*, particularmente, en la pintura cual *mímesis* más cercana tanto a la imagen, como a la percepción y planteamiento de lo real.

Encuentro cierto encanto en el caos humano de la ciudad y su periferia: embotellamientos; cerros completamente poblados por casas de ladrillo desnudo que, a la distancia, lucen minuciosamente detallados; callejones que suscitan desconsuelo, o una vivencia en el transporte público a altas horas de la noche, donde los rostros de las personas parecen *dibujar* únicamente resignación y cansancio. De ahí lo cotidiano, y de ahí, a su vez, todo cuanto refiere al cernir interpretativo-comunicacional de la expresión.

*Facultad de Estudios Superiores, Universidad Nacional Autónoma de México.

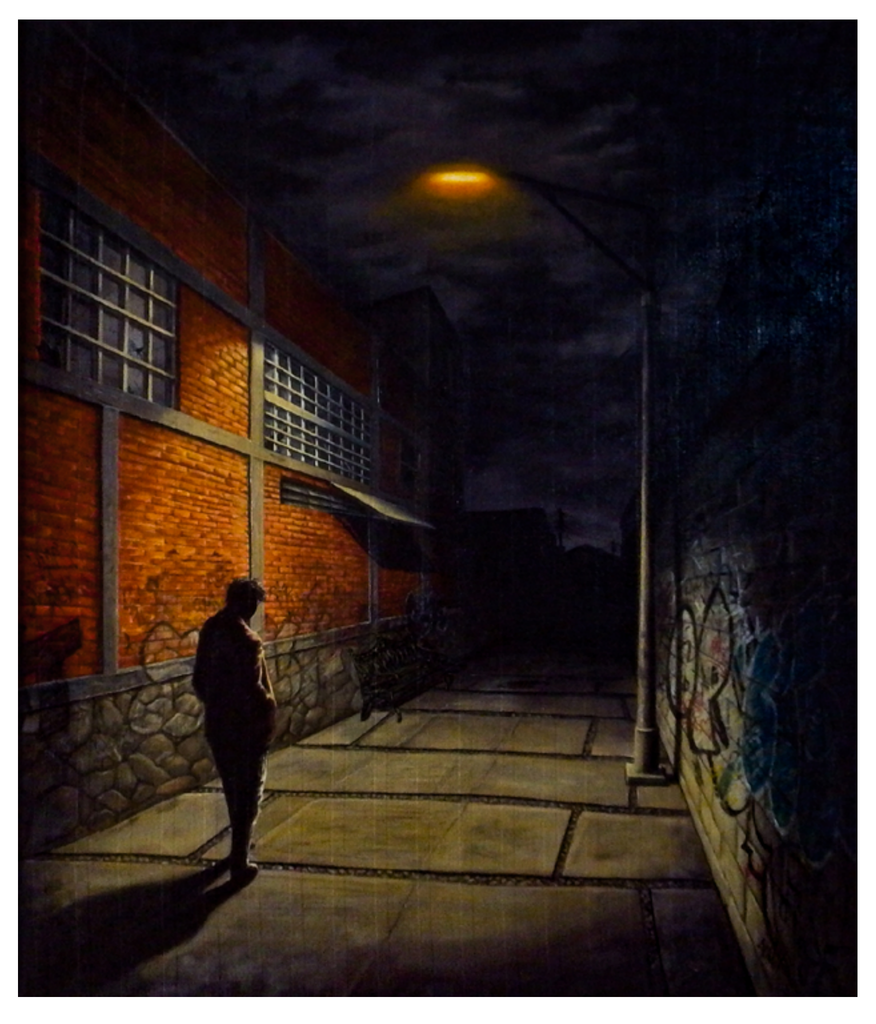
Ésta es la interpretación que intento comunicar mediante la pintura, además de recuperar un poco de la *belleza* inmanente —casi siempre olvidada— de la vida rutinaria de un asalariado promedio (imposible vivir el sueño bohemio del *genio*; antes bien, hay que *ingeniárselas* para vivir, o sea, tener un trabajo y procurarse un bien que medie la vida). Así, debo usar la imaginación, aprovechar los elementos y adaptarlos según deseo verlos o bien, identificar y acentuar las características que captaron mi atención: la luz, el color, los matices, la geometría, la disposición…

Tras guardar la forma en la mente, tropiezo con la dificultad de lograr, con el material empleado, la mayor semejanza con dicha imagen mental (cernir, discernir, concernir).

Cuando se me pregunta sobre algún sentimiento de éxtasis artístico en el proceso de elaboración, no sé qué responder. No sé cómo llamar al sentimiento que deriva de lo que no considero obra de arte, sino *producto* de la práctica. La práctica de replicar los juegos de la vista que hallan colores donde no los hay, cuerpos tridimensionales, luces y sombras donde sólo existen manchas o líneas curvas que, a gusto de engaño, se muestran rectas y perfectas. Lo más cercano a dicho sentimiento es la *satisfacción* que encuentro al término de un trabajo bien hecho, del uso adecuado del material, el espacio y el color. Pero no de la *inspiración* de lo que podría llamarse —quizá con arrogancia y vanidad— *obra de arte*. Eso no me concierne.

Dejando de lado el espectro intelectual o sentimental de algunas nociones populares sobre la *inspiración* y la *creación artística,* opino que exigen tiempo, estudio, el desarrollo de una habilidad, algo que, eventualmente, nos enfrentará a decepciones frecuentes y horas sin un progreso *perceptible*.

Me limito a explicar de manera breve y burda lo que hago, pues, al no contar con formación académica, nada puedo decir acerca de un significado *interpretativo* —fuera de la intuición— ni justificar mi trabajo con un discurso que problematice en teoría del arte. Aun cuando el arte, como fenómeno humano, con forma y contenido, es inseparable de un contexto y de una filosofía, no puedo hablar de ellos: sería arriesgado y cualquier juicio sería equívoco y cuestionable. En cambio, deseo presentar al lector una serie de ensayos cuya finalidad no fue otra que meros ejercicios para mejorar la calidad como pintor. La mayoría son paisajes urbanos pertenecientes a la zona metropolitana. Deseo que este conjunto de ejercicios muestre el progreso y la *comunicación* que busco.



Callejón. Trabajos en óleo, noviembre de 2019. Un angosto pasillo que suelo recorrer, cerca del Palacio Municipal de Naucalpan de Juárez.



CDMX. Uno de mis viajes matutinos en autobús hacia el trabajo. Segundo piso del Anillo Periférico, cruce entre Boulevard Manuel Ávila Camacho y avenida Conscripto.



Vista desde EdoMéx. Un día que caminaba al mirador por Los Remedios, Naucalpan. Las crestas de los volcanes sobresalen entre el manto de contaminación de la ciudad.



Ocaso sobre la avenida. Desde la puerta de mi casa. Diariamente la uso, pero hay momentos particularmente agradables.



Consti. En mi ruta diaria hacia el trabajo. Esquina avenida Constituyentes y calle General Pedro Hinojosa, Ciudad de México.



Libros. Ejercicio para aprender a formar imágenes con manchas y no trazos, como en el dibujo.



Modelo. Ejercicio para aprender a formar imágenes con manchas y no trazos, como en el dibujo.



Politecs. Ejercicio para aprender a formar imágenes con manchas y no trazos, como en el dibujo.

TÉCNICA Y REALISMO

TECHNIQUE AND REALISM

Raúl Pavón Terveen

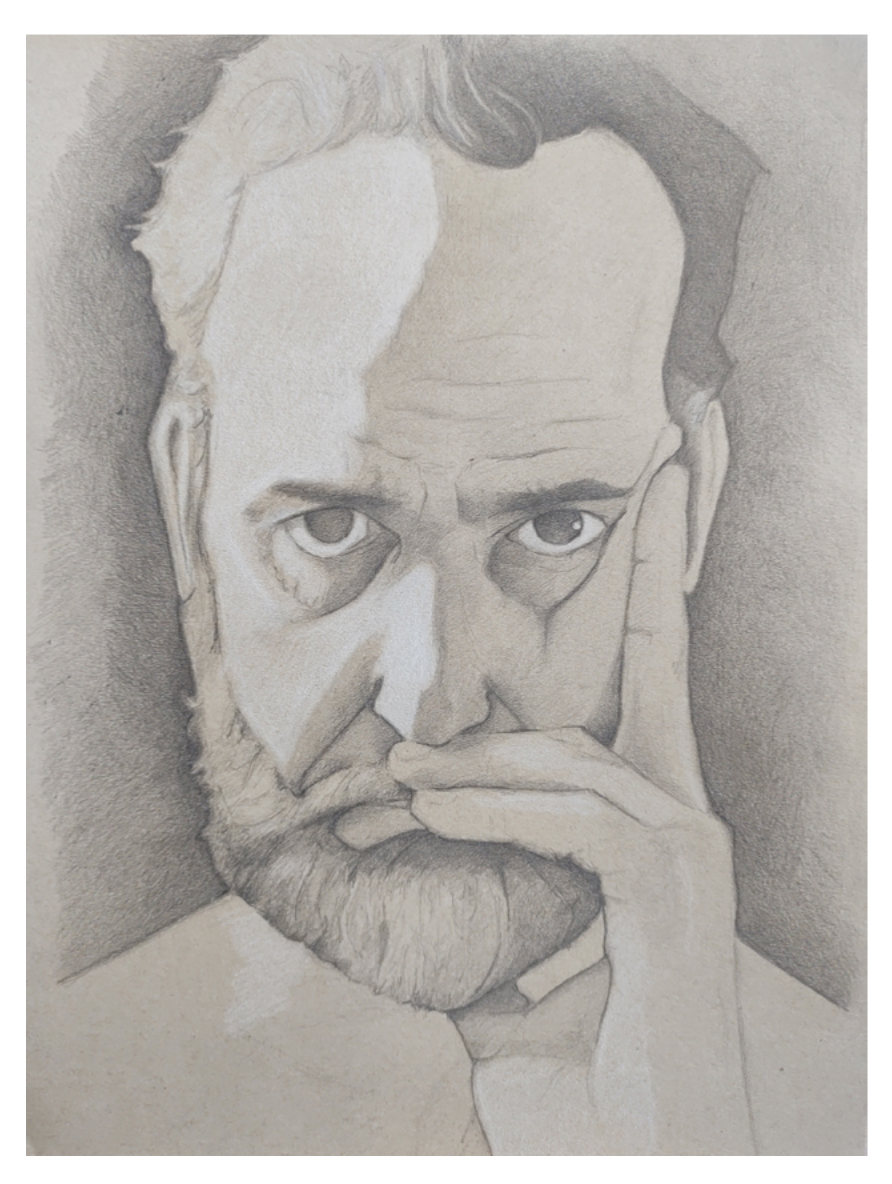
Las obras que se presentan a continuación parten de una confesión y un deseo: el reconocimiento de una carencia fundamental y el de volver a las raíces. Esto es la falta de una educación y un adiestramiento formal en el quehacer artístico.

Después de años de un pretendido autodidactismo, que nace de una admiración por la historia del arte y sus producciones más importantes, me encontré, en primer lugar, muy limitado al abordar ciertos temas y proyectos. En segundo lugar, gracias al internet y a las redes sociales descubrí infinidad de artistas exponiendo su obra y técnica por medio de imágenes y videos formativos, resaltando en mí esa carencia de la que hablé al principio, aunque ahora acompañada de pesadumbre.

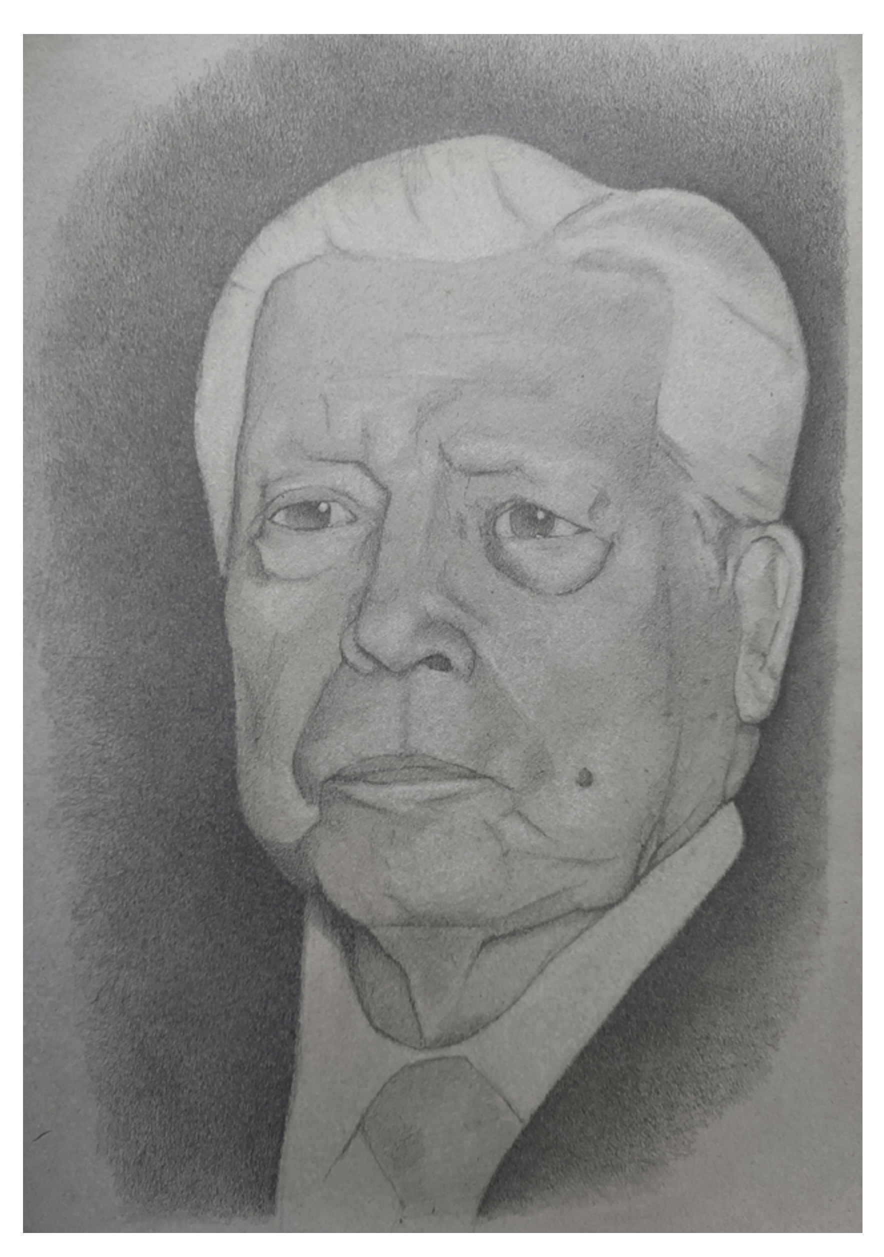
Buscando solventar ese sentimiento, decidí volver a lo básico, colgar los pinceles y el color y volver al lápiz, empezar de cero, tomarme mi tiempo, armarme con la paciencia y la diligencia necesarias para desarrollar y depurar una técnica que sólo se había quedado en intuiciones momentáneas. El resultado son estos retratos, realizados con una lentitud de la que no me creía capaz, con la intención de concentrarme en los detalles, las tonalidades, las sombras, los valores y, sobre todo, en el realismo, en el parecido con el original, en el respeto por el exterior, por la expresión, por el carácter, por lo ajeno.

Esta meta personal se suma a una revalorización de la propia idea de técnica, y más en una época donde ésta ha sido dirigida hacia la tecnología. Porque la pregunta sobre qué razón hay para desarrollar una habilidad si cualquier aplicación en un celular lo puede hacer mucho mejor es un planteamiento muy similar al de los artistas del siglo XIX ante la invención de la cámara fotográfica, con la consecuencia del desarrollo de las vanguardias y de la renuncia, en Occidente, principalmente, de un arte representativo.

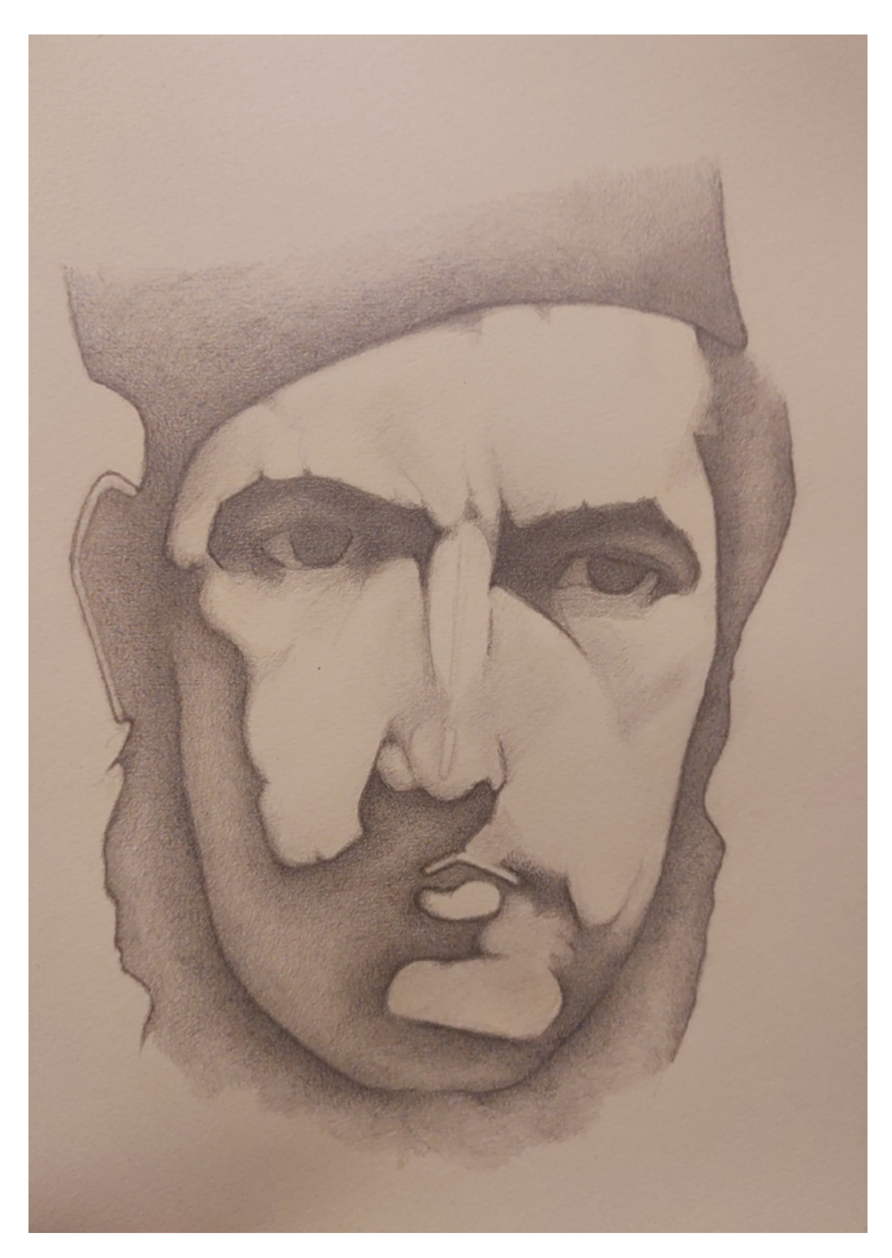
Sí, quizás la tecnología podría “hacerlo mejor”, pero el aprendizaje, la experiencia y la destreza del que uno es el depositario, se vuelve invaluable en la formación propia (la *Bildung* alemana), en el desarrollo personal y, en última instancia, en el sentido de una vida encomiable.



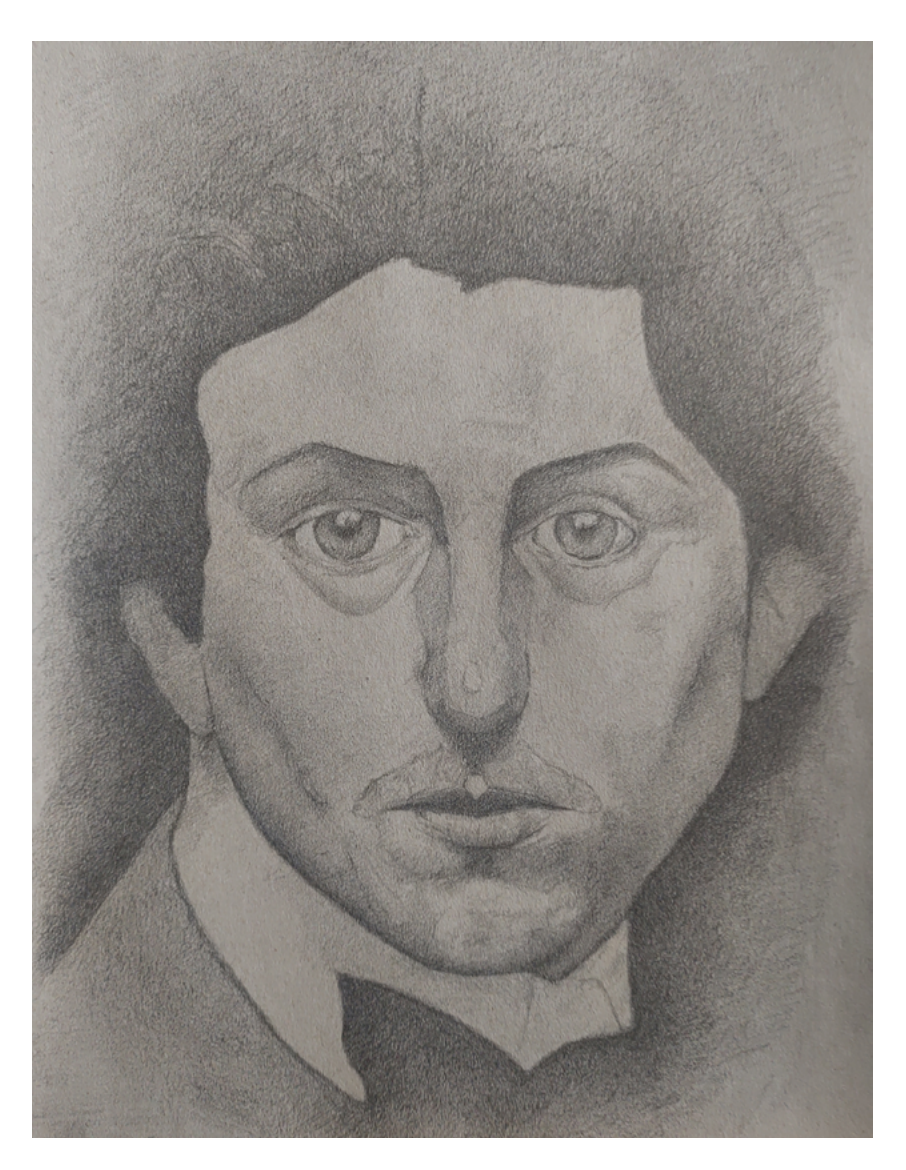
Autorretrato. Lápiz sobre papel con tonalidad.



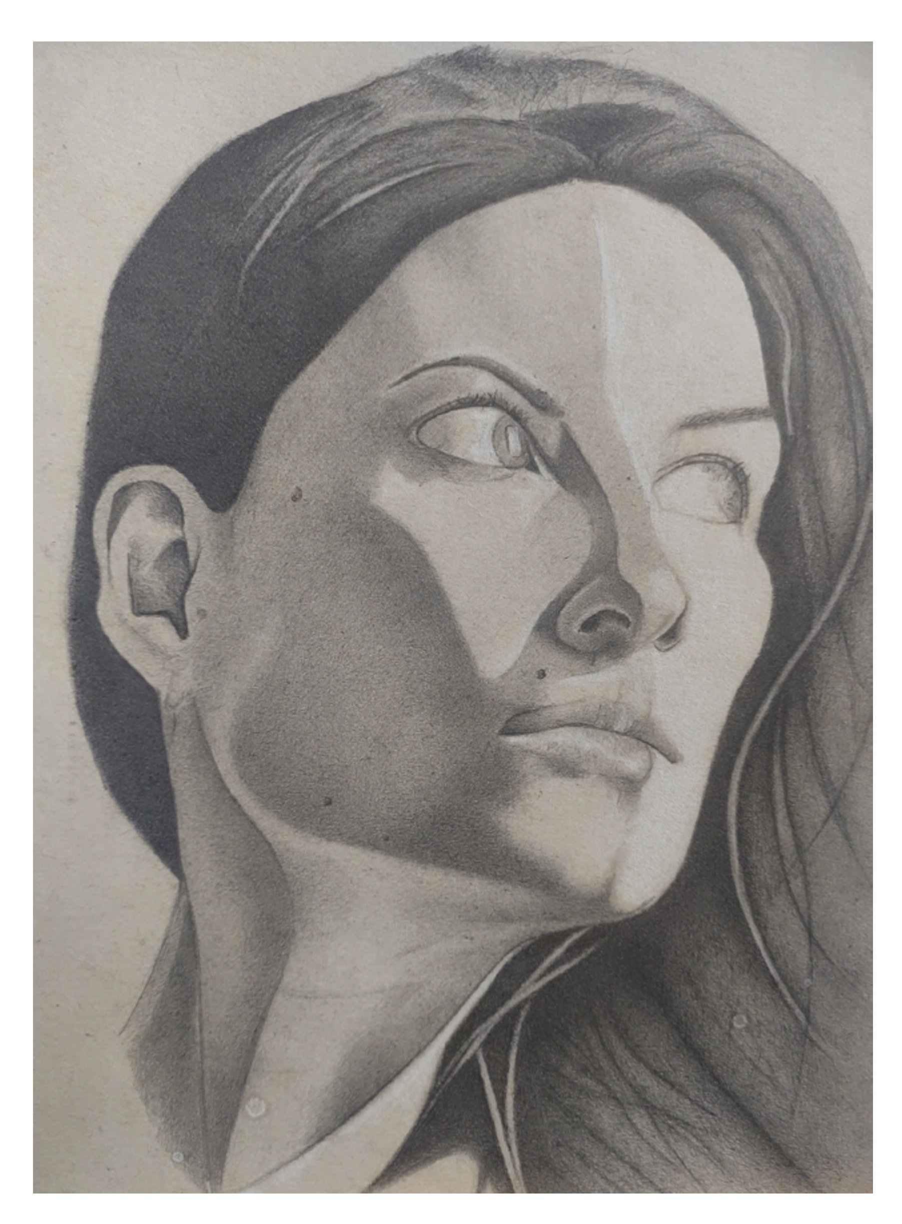
El abuelo. Lápiz sobre papel con tonalidad.



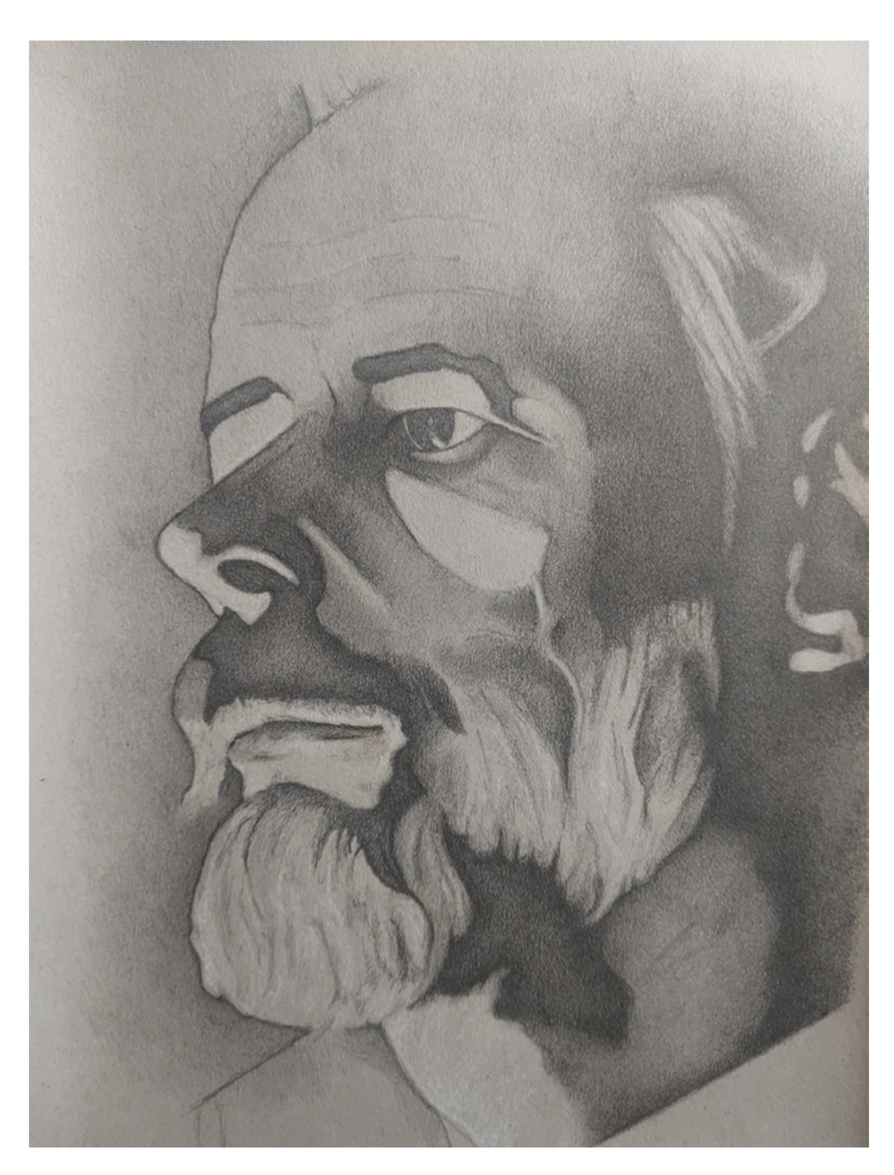
Estudio 1. Lápiz sobre papel con tonalidad.



Estudio 2. Lápiz sobre papel con tonalidad.



Estudio 3. Lápiz sobre papel con tonalidad.



Estudio 4. Lápiz sobre papel con tonalidad.



Bases

1. Los artículos deberán considerar el perfil de cada sección que conforma la revista:
   - Monográfica.
   - *Dossier*: en relación con cuatro líneas de pensamiento: Filosofía de la cultura, Hermenéutica filosófica, Pensamiento de inspiración cristiana y Tradición clásica. El artículo puede versar sobre una sola de estas líneas, sobre la confluencia de dos, tres o bien las cuatro.
   - Arte y religión: incluye textos relacionados con esta temática.
   - Reseñas: pueden ser expositivas o de comentario; deberán versar sobre libros de filosofía, arte o religión de no más de tres años de haber sido publicados.
2. Sólo se aceptará un artículo inédito por autor.
3. Sólo se aceptarán artículos en español; los textos que incluyan pasajes en un idioma distinto deberán presentar también la traducción al español.
4. No se reciben ensayos o artículos sin aparato crítico.
5. Los artículos deberán tener una extensión mínima de 10 cuartillas y máxima de 20, escritas por una sola cara en *Times New Roman* 12, a renglón y medio. En el caso de las reseñas, la extensión será entre 3 y 4 cuartillas si es expositiva, y entre 8 y 10 si es de comentario.
6. Las notas a pie de página deberán registrarse indicando: Nombre y apellido (no abreviados) del autor, título de la obra, lugar, editorial, año y número de página(s).
7. Cada trabajo —excepto reseñas— deberá incluir resumen del artículo, no mayor a 7 líneas, y palabras clave —no incluidas en el título— ambos en español y en inglés.
8. Los artículos deberán enviarse a *Intersticios*, Universidad Intercontinental, Insurgentes Sur 4303, Santa Úrsula Xitla, 1420, o vía internet a intersticios@uic.edu.mx. Debe incluirse nombre del autor, departamento/escuela e institución/universidad a la que pertenece y país.
9. Los artículos se someterán a doble arbitraje ciego del Consejo Editorial de la revista y, una vez publicados, serán propiedad de la Universidad Intercontinental.
10. En caso de ser aceptado, el artículo se someterá a corrección de estilo y, una vez publicado, el autor recibirá un ejemplar del número en el que aparezca.
11. Los artículos que no cumplan lo señalado en los puntos 3, 4, 5 y 6 de esta convocatoria serán devueltos y se aceptarán sólo hasta cubrir todos los requisitos indicados.
12. Cualquier situación no contemplada en la actual convocatoria quedará al juicio del Consejo Editorial.

ÍNDICE